Buku Ajar

PENGANTAR STUDI ISLAM

DR. MOHAMMAD ZAINI, MM

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) JEMBER
TAHUN 2020

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

BUKU AJAR

PENGANTAR STUDI ISLAM

DR. MOHAMMAD ZAINI, MM

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) JEMBER
TAHUN 2020

KATA PENGANTAR

Alhamdulilah, buku Ajar Pengantar Studi Islam dapat diselesaikan meskipun jauh dari sempurna. Oleh karena itu kritik dan saran tetap kami tunggu.

Diktat kuliah ini terdiri dari lima bagian pokok. *Pertama,* pendahuluan, yang terdiri dari: Pengertian Studi Islam, Tujuan Studi Islam dan Sasaran Studi Islam. *Kedua,* Islam Dan Karakteristiknya, yang terdiri dari: Pengertian Islam, Tujuan Studi Islam dan Metode Pemahaman Islam. *Ketiga*, Al Qur'an Sebagai Sumber Dasar Agama Islam, yang terdiri dari: Pengertian Al Qur'an, Isi Kandungan Al Qur'an Dan Otentisitas Al Qur'an. *Keempat,* As Sunnah Sebagai Dasar Agama Islam, yang terdiri dari: Pengertian As Sunnah, Kedudukan As Sunnah Dalam Islam Dan Fungsi As Sunnah Terhadap Al Qur'an. *Kelima,* Ijtihad Sebagai Sumber Dinamika Islam, yang terdiri dari: Pengertian Dan Dasar Ijtihad, Hukum Dan Lapangan Ijtihad dan Ijtihad Sebagai Sumber Dinamika Islam.

Demikian buku ajar Kuliah yang dapat kami sajikan, mudah mudahan bermanfaat Amin Ya Rabbal Alamin.

Jember,10 Januari 2020

Mohammad Zaini

DAFTAR ISI

HALAMAN COVER i
KATA PENGANTAR ii
DAFTAR ISI iii

BAB I PENDAHULUAN

A. Pengertian Studi Islam..... 1
B. Tujuan Studi Islam 3
C. Sasaran Studi Islam 6

BAB II AGAMA DAN MANUSIA

A. Pengertian Agama 10
B. Bentuk-bentuk Agama 22
C. Cara Manusia Beragama 27
D. Urgensi Agama Bagi Manusia 28

BAB III ISLAM DAN KARAKTERISTIKNYA

A. Pengertian Islam 31
B. Karakteristik Islam 37
C. Metode Pemahaman Islam 42

BAB IV AL-QUR'AN SEBAGAI SUMBER DASAR AGAMA ISLAM

A. Pengertian Al Qur'an 44
B. Isi Kandungan Al Qur'an 47
C. Otentisitas Al Qur'an 55

Bab V AS SUNNAH SEBAGAI DASAR AGAMA ISLAM

A. Pengertian As-Sunnah 70
B. Kedudukan As-Sunnah Dalam Islam 73
C. Fungsi As-Sunnah Terhadap Al Qur'an 76

Bab VI IJTIHAD SEBAGAI SUMBER DINAMIKA ISLAM

A. Pengertian dan Dasar Ijtihad 82
B. Hukum dan Lapangan Ijtihad 85
C. Ijtihad Sebagai Sumber Dinamika Islam 86

Bab VII ISLAM DI ASIA TENGGARA

A. Islam di Indonesia 88
B. Islam di Malaysia 113
C. Islam di Pilipina 124
D. Islam di Thailand 128
E. Islam di Singapura 131
F. Islam di Brunei Darussalam 136

Bab VIII ISU-ISU KONTEMPORER

A. Islam dan Globalisasi 138
B. Modernisme Dalam Islam 143
C. Gerakan Fundamentalisme 159
D. Post Modernisme / Neo-Modernisme Islam 170

DAFTAR PUSTAKA 172

BIODATA PENYUSUN

BAB I
PENDAHULUAN

A. PENGERTIAN STUDI ISLAM

Studi Islam secara etimologis merupakan terjemahan dari bahasa Arab Dirasah Islamiyah. Dalam kajian Islam di Barat Studi Islam disebut Islamic Studies.[1] Dengan demikian, Studi Islam secara harfiyah adalah kajian tentang hal-hal yang berkaitan dengan keislaman. Makna ini sangat umum, karena segala sesuatu yang berkaitan dengan Islam dikatakan. Studi Islam. Oleh karena itu, perlu ada spesifikasi pengertian terminologis tentang Studi Islam dalam kajian ini, yaitu kajian secara sistematis dan terpadu untuk mengetahui, memahami aan menganalisis secara mendalam hal-hal yang berkaitan dengan agama Islam baik yang menyangkut sumber-sumber ajaran Islam, pokok-pokok ajaran Islam, sejarah Islam, maupun realitas pelaksanaannya dalam kehidupan.

Secara teoritis Islam adalah agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui Muhammad sebagai Rasul. Islam pada hakikatnya membawa ajaran yang bukan hanya mengenai satu segi, tetapi mengenai berbagai segi dari kehidupan manusia. Sumber ajaran yang mengambil berbagai aspek ialah al-Qur'an dan hadits.[2] Sumber-sumber ajaran Islam yang merupakan bagian pilar penting kajian Islam dimunculkan agar diskursuskan dan paradigma keislaman tidak keluar dari sumber asli, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Kedua sumber ini sebagai pijakan dan pegangan dalam mengakses wacana pemikiran dan membumikan praktik penghambaan kepada Tuhan, baik yang bersifat teologis maupun humanistis.

Selain itu, pokok-pokok ajaran Islam dan sejarah serta realitas pelaksanaannya merupakan bagian yang perlu dikaji, sehingga pemahaman secara utuh terhadap Islam dapat dicapai. Pemahaman itu perlu didekati dengan berbagai dimensi, diantaranya mengenai tentang makna Islam.

---

[1] Berbeda dengan *Religious Studies atau Comparative Study of Religious*, dimana sikap mental dan metodologi kritis-historis fenominologis jauh lebih ditekankan. Dalam *Islamic Studies* misi keagamaan yang bersifat memihak, romantis, dan apologetis lebih dikedepankan. Lihat M. Amin Abdullah, *Study Agama: Normativitas atau Historisitas ?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 106.

[2] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid. I (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1985), 24.

Dalam wacana studi Islam, Islam secara harfiyah berasal dari bahasa Arab yang mengandung arti selamat, sentosa, dan damai. Dari kata *salima* diubah menjadi bentuk *aslama* yang berarti berserah diri.[3] Kata *aslama* mengandung segala arti yang terkandung dalam arti pokoknya.[4] Dengan demikian, arti pokok Islam adalah ketundukan, keselamatan, dan kedamaian.

Berpijak pada arti Islam di atas, maka Studi Islam diarahkan pada kajian keislaman yang mengarah pada tiga hal:

Pertama, Islam yang bermuara pada ketundukan atau berserah diri. Sikap berserah diri kepada Tuhan itu secara inheren mengandung konsekuensi, yaitu pengakuan yang tulus bahwa Tuhan satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak.[5] Dengan demikian, secara antropologis perkataan Islam menggambarkan kodrat manusia sebagai makhluk yang tunduk dan patuh kepada Tuhan. Keadaan ini membawa pada timbulnya pemahaman terhadap orang yang tidak patuh dan tunduk sebagai wujud dari penolakan terhadap fitrah dirinya sendiri.[6]

Kedua, Islam bermuara pada kedamaian. Makhluk hidup diciptakan dari satu sumber (O.S. al-Anbiya': 22). Manusia, yang merupakan salah satu unsur yang hidup itu, juga diciptakan dari satu sumber, yakni *thin* melalui seorang ayah dan seorang ibu, sehingga manusia harus berdampingan dan harmonis dengan manusia yang lain, berdampingan dengan makhluk hidup lain, bahkan berdampingan dengan alam raya.[7] Dengan demikian, kedamaian harus dilakukan secara utuh dan multi dimensi.

Dari tiga dimensi arti di atas, studi Islam mencerminkan gagasan tentang pemikiran dan praktis yang bernuansa pada ketundukan pada Tuhan, selamat di dunia-akhirat, dan berdamai dengan makhluk lain. Dalam pengertian ini, studi Islam mengarah pada pemaknaan teologis yang bermuara pada hubungan vertikal dan pemaknaan humanistis yang bermuara pada hubungan horisontal dengan landasan keselamatan di dunia dan akhirat. Dengan demikian, Studi Islam tidak hanya

---

[3] Maulana Muhammad Ali, *Islamologi* (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1980), 2.
[4] Nasruddin Razak, *Dienul Islam*, (Bandung: PT: Al-Maarif, 1996), 56.
[5] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 2.
[6] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 63.
[7] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an : Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), 378.

bermuara pada wacana pemikiran, tetapi juga pada praksis kehidupan yang berlandaskan pada perilaku baik dan benar dalam kehidupan.

B. TUJUAN STUDI ISLAM

Dalam Studi Islam, tujuan sangat menentukan. Kajian yang dilakukan oleh umat Islam berbeda dengan kajian yang dilakukan oleh kalangan non Muslim. Bagi umat Islam, mempelajari Islam mungkin untuk memantapkan keimanan dan mengamalkan ajaran Islam, sedangkan bagi non Muslim hanya sekedar diskursus ilmiah, bahkan mungkin mencari kelemahan umat Islam. Dalam konteks ini, Studi Islam tidak hanya berpijak kepada salah satu konteks partikular maupun universal. Dengan demikian, tujuan Studi Islam adalah sebagai berikut

Pertama, untuk memahami dan mendalami serta membahas ajaran-ajaran Islam agar mereka dapat melaksanakan dan mengamalkannya secara benar, serta menjadikannya sebagai pegangan dan pedoman hidup.[8] Tujuan ini membawa konsekuensi bahwa Islam sebagai agama bukan hariya sekedar instrumen baku yang sifatnya simbolistik, tetapi menjadi langkah praksis dalam kehidupan. Dalam realitas. Islam seringkali dijadikan identitas diri, tetapi pelaksanaan terhadap ajaran Islam tidak dilaksanakan sepenuhnya.

Dalam masyarakat Indonesia yang plural, Islam dimanifestasikan dalam kehidupan yang multi dimensi. Komitmen keislaman yang kokoh dalam beragama sangat dibutuhkan. Interaksi dengan aneka ragam, tidak saja dituntut untuk membuka diri, belajar dan menghormati mitra dialognya, tetapi yang terpenting *commited* terhadap agama yang dianutnya.[9] Dengan demikian, memahami dan mengkaji Islam direfleksikan dalam konteks pemaknaan yng sebenarnya bahwa Islam adalah agama yang mengarahkan pada pemeluknya sebagai hamba yang berdimensi teologis, humanis, dan keselamatan di dunia dan di akhirat.

Dalam konteks Indonesia, masyarakat muslim masih berorientasi pada simbolisasi teologis agama. Pemaknaan kedamaian yang harus dicerminkan dalam kehidupan plural masih belum sepenuhnya tersosialisasi secara baik. Konflik sosial

[8] Muhaimin et.al., *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), 11.
[9] Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 41.

yang mengarah pada agama seringkali terjadi, karena kurangnya pemahaman terhadap Islam. Dengan Studi Islam, diharapkan tujuan di atas dapat tercapai.

Untuk mencapai dan mendapatkan sasaran tujuan di atas dibutuhkan kerangka pendalaman secara spesifik, di antaranya:

1. Pengkajian dan pendalaman terhadap esensi agama dan hubungannya dengan agama lain. Sebagai kerangka teologis, Islam diturunkan oleh Allah untuk membimbing dan mengarahkan serta menyempurnakan agama-agama agar pemeluknya selamat di dunia dan akhirat. Agama-agama yang mengalami penyimpangan diarahkan menjadi agama yang monotheistik. Meskipin demikian bukan berarti Islam menafikan agama lain. Rasulullah masi hmengakui agama-agama lain dan pemeluknya dianggap sebagai Ahl al-Kitab. Untuk itu, hubungan secara harmonis dengan agama lain perlu disosialisasikan.
2. Pengkajian dan pendalaman terhadap pokok-pokok ajaran Islam. Islam adalah agama fitrah. Pokok-pokok ajaran yang terkandung di dalamnya sesuai dan relevan dengan fitrah manusia. Sebagai agama fitrah, pokok-pokok ajaran Islam perlu ditransformasikan dalam berbagai dimensi, sehingga mampu berkembang dengan baik dan berinteraksi dengan lingkungan budaya yang dinamis. Dengan demikian, Islam akan selalu aktual dan diterima oleh berbagai elemen masyarakat.
3. Pengkajian dan pendalaman terhadap sumber-sumber ajaran Islam al-Qur'an dan hadits sebagai sumber ajaran Islam menjadi landasan dalam berpikir dan berkiprah. Sebagai landasan, al-Our'an dan hadits perlu dipahami secara kontekstual, sehingga umat Islam dapat menyelesaikan problem kehidupan manusia dan mampu menjawab tantangan zaman. Dengan demikian, sumber Islam tetap aktual dan fungsional dalam konstalasi kehidupan yang serba berubah. Kedinamisan semacam itu akan mampu mengubah perubahan dunia yang lepas dari tatanan nilai yang baik.
4. Pengkajian dan pendalaman terhadap prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam. Islam adalah agama yang mempunyai misi *rahmah li al-`alamin*, mempunyai prinsip dan nilai yang universal. Dengan demikian, Islam dapat mengontrol, membimbing, dan mengarahkan sistem budaya dan peradaban modern. Di era global, terjadi persentuhan dan persinggungan prinsip dan nilai sebagai ciri khas

manusia yang mengalami perubahan. Benturan prinsip dan nilai dalam percaturan dunia menimbulkan manusia mencari alternatif-alternatif. Dalam pencarian ini, Islam yang memiliki prinsip dan nilai yang universal dapat memberikan penyelesaian dan pengarahan.

Kedua, untuk menjadikan ajaran-ajaran Islam sebagai wacana ilmiah secara transparan yang dapat diterima oleh berbagai kalangan. Dalam hal ini, seluk beluk agama dan praktik-praktik keagamaan yang berlaku bagi umat Islam dijadikan dasar ilmu pengetahuan. Karena itu, rasionalisasi terhadap ajaran agama Islam dikedepankan dengan menghadapkan pada realitas sosial budaya. Dengan kerangka ini, dimensi-dimensi Islam tidak hanya sekedar dogmatis teologis tetapi ada aspek empirik sosiologis.

Rasionalisasi terhadap ajaran Islam seringkali dilakukan kalangan orientalis. Mereka berdalih bahwa studi Islam yang mereka geluti adalah kajian yang obyektif. Namun dalam realitas, kajian yang mereka tonjolkan lebih mengarah pada pencarian kelemahan Islam.[10] Melihat kondisi semacam itu, studi Islam secara objektif dan rasional sangat diperlukan bagi umat Islam. Distorsi kesejarahan perlu diluruskan dengan memberikan argumentasi yang ilmiah dan empirik, sehingga tidak tercermin subjektif dan apologis.

Studi keislaman yang mengarah pada rasionalisasi dan adaptif adalah konstruksi terhadap Studi Islam yang lebih cenderung bersifat subjektif, apologis, doktriner, dan menutup diri. Kehidupan keagamaan dan sosial budaya umat Islam yang terkesan stagnasi dan ketinggalan zaman perlu direformulasi. Dengan menampilkan kajian yang objektif dan ilmiah, fenomena Islam diasumsikan negatif akan tertepis. Lebih spesifik lagi, ajaran Islam yang diklaim sebagai ajaran universal betel-betel mampu menjawab tantangan zaman tidak sebagaimana diasumsikan sebagian orientalis yang berasumsi bahwa Islam adalah ajaran yang menghendaki ketidakmajuan dan tidak mampu menyesuaikan diri dengan perubahan zaman.

[10] Ini bukan berarti, semua kajian yang dilakukan orientalis terhadap Islam tidak obyektif. Sebagian diantara mereka berusaha mengkaji Islam secara obyektif, rasional, dan tidak apologis.

C. ASPEK SASARAN STUDI ISLAM

Antara agama dan ilmu pengetahuan masih dirasakan adanya hubungan yang belum serasi. Jaringan komunikasi ilmiah dianggap belum menjangkau agama. Dalam bidang agama terdapat sikap dogmatis, sedang dalam bidang ilmiah terdapat sikap sebaliknya, yakni sikap rasional dan terbuka. Antara agama dan ilmu pengetahuan memang terdapat unsur-unsur yang saling bertentangan.[11] Dari unsur perbedaan itu sulit untuk dipertemukan.

Studi Islam sebagai kajian tidak lepas dari keduanya. Antara aspek sasaran keagamaan dan keilmuan sama-sama dibutuhkan dalam diskursus ini. Dua dimensi itu terkait dengan eksistensi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) atau STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) dan PTAIS (Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta) atau STAIS (Sekolah Tinggi Agama Islam Swasta) yang merupakan cerminan lembaga keagamaan dan keilmuan. Oleh karena itu, aspek sasaran Studi Islam meliputi dua hal tersebut, yaitu aspek sasaran keagamaan dan aspek sasaran keilmuan.

1. Aspek Sasaran Keagamaan

IAIN sebagai lembaga keagamaan, menuntut para pengelola dan civitas akademikanya untuk lebih menonjolkan sikap pemihakan, idealitas, bahkan seringkali diwarnai pembelaan yang bercorak apologis.[12] Corak pemahaman semacam itu sebagai penumbuhan sikap agar kajiannya tidak keluar dari kerangka normatif yang ditetapkan oleh Tuhan. Kerangka ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits tetap dijadikan sandaran sentral agar kajian keislaman tidak keluar dan tercerabut dari teks dan konteks.

Dari aspek sasaran di atas, wacana keagamaan dapat ditransformasikan secara baik dan menjadikan landasan kehidupan dalam berperilaku tanpa melepaskan kerangka normatif. Sebagai kerangka pijakan, ada beberapa elemen dasar keislaman yang harus dijadikan pegangan. *Pertama*, Islam sebagai dogma juga merupakan pengalaman universal dari kemanusiaan.[13] Dari konsep ini,

[11] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 320.
[12] Abdullah, Studi Agama, 105.
[13] Mukti Ali, Memaharni Beberapa Aspek Ajaran Islam (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 52.

doktrin keislaman dijadikan dasar perbuatan bagi perkembangan manusia ke arah tingkatan kehidupan yang lebih tinggi. Oleh karena itu, sasaran Studi Islam diarahkan pada aspek-aspek praksisempirik yang memuat nilai-nilai keagamaan agar dijadikan pijakan. *Kedua*, Islam tidak hanya terbatas pada kehidupan setelah mati, tetapi orientasi utama adalah dunia sekarang. Manusia dengan perantaraan perbuatan baik di dunia, dapat memperoleh kesadaran tentang eksistensinya yang lebih tinggi.[14] Dengan demikian, sasaran Studi Islam diarahkan pada pemahaman terhadap sumber-sumber ajaran Islam, pokok-pokok ajaran Islam, sejarah Islam, dan aplikasinya dalam kehidupan. Kedua hal tersebut sebagai sandaran dalam konteks hubungan, baik hubungan vertikal dengan Allah maupun hubungan horisontal dengan manusia dan makhluk yang lain.

Dalam pemaknaan di atas, agama umumnya mempunyai ajaran-ajaran yang diyakini sampai kepada masyarakat melalui wahyu yang berasal darti Tuhan. Oleh karena itu, ia bersifat mutlak dan benar. Ia tidak berubah meskipun masyarakat berubah menurut perkembangan zaman. Dengan demikian, ajaran yang bersifat absolut, tidak akan berubah dan tidak daat diubah menurut peredaran masa. Ia merupakan dogma.[15] Dengan demikian, Studi Islam dapat mempertegas dan memperjelas wilayah agama yang tidak bisa dianalisis dengan kajian empirik yang kebenarannya relatif.

2. Aspek Sasaran Keilmuan

IAIN sebagai lembaga keilmuan dituntut untuk memenuhi tugas-tugas'pendidikan dan pengajaran, penelitian, dan pengembangan ilmu pengetahuan Islam serta pengabdian masyarakat.[16] Studi keilmuan memerlukan pendekatan yang kritis, analitis, metodologis, empiris, dan historis. Oleh karena itu, konteks ilmu harus mencerminkan ketidakberpihakan pada satu agama, tetapi lebih mengarah pada kajian yang bersifat objektif. Dengan demikian, Studi Islam sebagai aspek sasaran keilmuan membutuhkan berbagai pendekatan.

[14] Ibid.
[15] Nasution, *Islam*, 320.
[16] Abdullah, *Study Agama*, 104

Selain itu, ilmu pengetahuan tidak kenal dan tidak terikat kepada wahyu. Ilmu pengetahuan beranjak dari terikat pada pemikiran rasional. Akal akan mencari kebenaran, memakai data-data yang diperoleh melalui panca indra sebagai bahan pemikiran. Data-data yang dipakai sebagai bahan-bahan eksperiman ilmiah tidak selamanya lama. Dalam bidang ilmiah, hal yang dianggap benar hari ini, pada hari esok bisa berubah. Itu tergantung pada data dan eksperimen. Kalau data dan eksperimen baru membawa kepada kesimpulan berbeda dari kesimpulan yang diperoleh dari data dan eksperimen sebelumnya, kesimpulan lama mesti diubah. Kebenaran dalam bidang ilmiah tidak bersifat mutlak. Oleh karena itu, dalam lapangan ilmiah tidak terdapat absolutisme dan dogmatisme.[17]

Dalam Studi Islam, kerangka pemikiran ilmiah di atas ditarik dalam konteks keislaman. Pengkajian terhadap Islam yang bernuansa ilmiah tidak hanya terbatas pada aspek-aspek yang normatif dan dogmatis, tetapi juga pengkajian yang menyangkut aspek sosiologis, [18] dan empiris. Pengkajian Islam ini dapat dilakukan secara paripurna dengan pengujian secara terus menerus atas fakta-fakta empirik dalam masyarakat yang dinilai sebagai kebenaran nisbi dengan mempertemukan pada nilai agama yang bersumber dari wahyu sebagai kebenaran absolut. Dengan demikian, kajian keislaman yang bernuansa ilmiah meliputi aspek kepercayaan normatif dogmatik yang bersumber dari wahyu dan aspek perilaku manusia yang lahir dari dorongan kepercayaan.

[17] Nasution, Islam, 320.
[18] Mattulada: "Studi Islam Kontemporer: Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi dalam Mengkaji Fenomena Keagamaan", dalam *Metodologi Penelitian Agama*: Sebuah Pengantar, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1989), 5.

BAB II
AGAMA DAN MANUSIA

Agama merupakan salah satu aspek yang paling penting dari pada aspek-aspek budaya yang dipelajari oleh para antropolog dan para ilmuwan sosial lainnya. Sangat penting bukan saja yang dijumpai pada setiap masyarakat yang sudah diketahui, tetapi juga karena penting saling pengaruh-mempengaruhi antara lembaga budaya satu dengan lairuiya. Di dalam agama itu dijumpai ungkapan materi budaya dalam tabiat manusia serta dalam sistem nilai, moral dan etika. Zakiah Darajad[19] mengatakan lebih lanjut, bahwa agama itu saling pengaruhmempengaruhi dengan sistem organisasi kekeluargaan, perkawinan, ekonomi, hukum, dan politik. Agama juga memasuki lapangan pengobatan, sains dan teknologi.

Agama juga telah memberikan inspirasi untuk memberontak dan melakukan peperangan dan terutama telah memperindah dan memperhalus karya seni. Oleh karena itu, tidak terdapat suatu institusi kebudayaan menyajikan suatu lapangan ekspresi dan implikasi begitu halus seperti halnya agama. Ide-ide keagamaan dan konsep-konsep keagamaan itu tidak dipaksa oleh hal-hal yang bersifat fisik sekitamya. Segala macam formula itu tidak menjumpai keterbatasan dibanding dengan permasalahan spiritual yang dipertanyakan oleh manusia itu sendiri.

Pada bagian pendahuluan ini hanya akan dibahas empat bagian penting, yaitu mencakup tentang pengertian agama, bentuk-bentuk agama, cara manusia beragama, dan urgensi agama bagi manusia. Pada bagian ini dijelaskan tentang diskripsi agama secara keseluruhan. Tentunya dijelaskan juga urgensi dan signifikansi agama bagi kehidupan umat manusia. Hal ini dilakukan, dalam rangka mengantarkan pembaca untuk memahami makna agama secara komprehensip, sebelum melihat berbagai varian kajian Islam dan studi agama.

[19] Zakiah Daradjat, dkk., Perbandingan Agama I, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), h. 1.

A. PENGERTIAN AGAMA

Kata atau *term* "agama", meskipun keberadaannya di masyarakat sudah begitu populer, namun secara ontologis ia masih sulit dirumuskan pengertiannya. M. Quraish Shihab mengatakan bahwa agama sebagai sebuah term yang relatif mudah diucapkan, tetapi sangat sulit didefinisikan dengan tepat.[20] Bahkan Mukti Ali menyebut agama sebagai kata yang paling sulit dirumuskan pengertian atau definisinya, "barangkali tidak ada kata yang paling sulit dirumuskan pengertiannya selain dari kata agama".[21]

Lebih jauh Mukti Ali mengemukakan tiga alasan yang melatari kesulitan tersebut, yaitu: pertama, pengalaman agama merupakan persoalan batiniah, subjektif dan sangat personal atau individual sifatnya; kedua, barangkali tidak ada orang yang begitu bersemangat dan emosional daripada orang yang membicarakan agama, sehingga dalam setiap orang mengkaji agama faktor emosi selalu memberikan warna yang dominan dan ketiga, konsepsi tentang agama sangat dipengaruhi oleh kepentingan dan tujuan dari subjek yang mendefinisikan.[22] Dan juga karena agama posisinya menempati *problem of ultimate concerns*,[23] yakni persoalan yang berkaitan dengan kebutuhan mutlak manusia yang tidak bisa ditawar-tawar lagi keberadaannya.

Senada dengan Mukti Ali, M. Sastrapratedja mengatakan bahwa kesulitan mendefinisikan agama lebih disebabkan oleh perbedaan dalam memahami arti agama, disamping perbedaan dalam cara memahami serta penerimaan setiap agama terhadap usaha memahami agama.[24]

Tampak pada uraian di atas perihal adanya kesamaan pandangan di kalangan para ahli perihal betapa sulitnya membuat rumusan definisi agama secara tepat, bahkan di antara mereka sampai mengidentifikasi kata agama sebagai kata yang paling sulit untuk didefinisikan. Merujuk argumen-argumen yang telah disampaikan di atas, maka sesungguhnya faktor dominan yang melatari kesulitan perumusan definisi agama

---

[20] Bagi M. Quraish Shihab, kesulitan itu lebih dikarenakan rumusan definisi yang harus mampu menghimpun semua unsur esensial dan mengeluarkan yang bukan esensial dari suatu yang didefinisikan. Dengan demikian boleh jadi setelah menyaksikan adanya definisi yang cukup beragam tentang agama, Quraish Shihab memandang adanya kesulitan menentukan unsur esensial dan yang bukan esensial dari agama. Lihat, M. Quraish Shihab, Membumikan alQur'an (Bandung: Mizan, 1992), h. 209.
[21] Muhaimin, *Problematika Agama dalam Kehidupan Manusia* (Jakarta: Kalam Mulia, 1989), h. 1.
[22] Mukti Ali, *Universalitas Pembangunan* (Bandung: IKIP Bandung, 1974), h. 4.
[23] Muhaimin, *Problematika Agama*, h. 10.
[24] M. Sastrapratedja, "Agama dan Kepedulian Sosial" dalam Soetjipto Wirosardjono, *Agama dan Pluralitas Bangsa* (Jakarta: P3M, 1991), h. 29.

dengan tepat, adalah begitu besarnya unsur emosi-subjektif yang ikut terlibat dalam perumusan definisi itu, baik yang berupa tujuan maupun kepentingan-kepentingan tertentu, yang semua ini berujung pada terciptanya rumusan definisi yang kurang objektif. Dan selebihnya adalah kesulitan penetapan mana unsur esensial yang mesti tercakup di dalam rumusan definisi agama, dan mana pula yang hanya merupakan unsur instrumental atau non-esensial yang mesti dikeluarkan dari rumusan definisi agama.

Di antara indikasi kesulitan dilakukan pendefinisian agama secara tepat, adalah-antara lain-ditemukannya rumusan definisi agama yang sangat beragam. Bukan saja definisi itu berbeda-beda, tetapi kadangkala juga kontradiksi antara satu rumusan definisi dengan definisi yang lain. James H. Leuba, misalnya, sebagaimana dijelaskan oleh Abuddin Nata, dalam usahanya menghimpun semua definisi agama yang pernah dibuat oleh ahli telah berhasil mengagendakan tidak kurang dari 48 buah rumusan definisi.[25]

Meskipun kesulitan besar telah menyelimuti upaya pendefinisian agama, namun bukan berarti agama tidak bisa didefinisikan. Masih terdapat peluang dan harapan yang memungkinkan untuk dilakukan pendefinisian agama secara tepat, tentu dengan kreativitas dan sikap kritis yang tinggi. Harapan ini didasarkan pada kenyataan bahwa secara filosofis ada unsur-unsur universal-esensial yang terdapat pada setiap agama, dan karenanya pendekatannya harus bersifat filosofis. Sebagai disadari oleh para perennialis (Baca, filosof perennial) bahwa ada *the common sense* sebagai *universal idea* atau *fundamental idea* yang mutlak ada pada agama dalam berbagai bentuknya.[26] Sebagian perennialis menamakan *fundamental idea* itu dengan "substansi" agama[27]-bandingan dari istilah "bentuk" agama-dan substansi agama inilah yang menjadi modal adanya titik temu antara agama yang satu dengan agama lain.

Untuk memperjelas titik temu agama, biasanya dalam studi keagamaan sering ditemukan adanya dua istilah yang berbeda antara kata *religion* dengan kata *religiosity*. Kata yang pertama, *religion*, yang biasa diartikan dengan "agama", pada awalnya lebih berkonotasi sebagai kata kerja, yang mencerminkan sikap keberagamaan atau kesalehan

[25] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 8.
[26] Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan*, *Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. xx.
[27] Uraian relatif lengkap mengenai substansi dan bentuk agama, terutama dapat dibaca pada: Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan*, h. 53-64.

hidup berdasarkan nilai-nilai ketuhanan. Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya, *religion* bergeser menjadi semacam "kata benda"; ia menjadi himpunan doktrin, ajaran, serta hukum-hukum yang telah baku yang diyakini sebagai kodifikasi perintah Tuhan untuk umat manusia.[28]

Adapun *religiosity* lebih mengarah pada kualitas penghayatan dan sikap hidup seseorang berdasarkan nilai-nilai keagamaan yang diyakininya. Istilah yang tepat bukan *religiositas*, tetapi *spiritualitas*. Spiritualitas lebih menekankan pada substansi nilai-nilai luhur keagamaan dan cenderung memalingkan diri dari formalisme keagamaan.[29]

Meskipun demikian, hal ini tidak berarti bahwa term "agama" tidak bisa dirumuskan batasan-batasan atau pengertiannya secara umum. Sebab, sebagaimana ditegaskan para perennialis (filosof perenial), bahwa semua agama itu memiliki *the common vision* (pesan dasar yang sama), yaitu sikap tunduk kepada Yang Maha Mutlak, walaupun bentuk formalnya berbeda-beda. Keberadaan ini memungkinkan para ahli untuk dapat menjelaskan aspek pengertian umum yang menjadi titik temu dari berbagai ragam agama. Dalam kaitan ini, ada dua sudut pengertian mengenai agama, baik secara kebahasaan (*etimologis*) maupun istilah (*terminologis*).

1. Penggunaan Istilah Agama, Religi dan al-Din

Selain kata agama, ada term lain yang umumnya dipandang sebagai padanan dari kata agama yakni *religi* dan *din*. Ketiga buah term itu telah begitu populer dalam khazanah dan literatur-literatur keagamaan di Indonesia,[30] dan bahkan boleh jadi di dunia internasional pada umumnya. Berkaitan dengan tiga term tersebut agama, *religi* dan *din*, di kalangan pengkaji agama telah terjadi silang pendapat. Mereka berbeda pandangan diseputar apakah ketiganya mempunyai pengertian yang identik (sama) atau berbeda? Sidi Gazalba dan Zainal Arifin Abbas membedakan agama, *religi* dan *din*; sebaliknya Faisal Ismail dan Endang Saifudin Anshari, keduanya mengidentikkan ketiga macam term itu.

Pandangan yang membedakan agama dengan *religi* dan *din*, antara lain, melihat dari tiga term itu dari sisi cakupannya. Bagi Sidi Gazalba, seorang tokoh sebagai representasi dari kelompok pertama, term Arab *din* mempunyai pengertian yang

[28] Atang Abd. Hakim & Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, Cet. III, 2000), hal. 3.
[29] *Ibid*., hal. 4.
[30] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I* (Jakarta: UI Press, 1979), h. 9.

relatif lebih luas bila dibandingkan dengan istilah agama dan *religi*, karena dua term yang disebutkan terakhir ini hanya menunjuk doktrin ibadah-vertikal, tidak menjangkau doktrin ibadah sosial-horizontal. Sementara kata *din* meliputi keduanya-ibadah vertikal dan horizontal-dan karenanya ia dikatakan lebih kompleks dibandingkan dua term tadi. Kemudian Zainal Arifin Abbas melihat dari sisi lain, bahwa rujukan kata *din* hanya khusus untuk Islam, tidak pada agama yang selainnya, didasarkan pada firman Allah dalam Qs. Ali Imran ayat 19: *"inna addin 'inda Allah al-Islam"* (sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam).

Kontras dengan pendapat yang telah dijelaskan di atas, adalah pandangan yang secara tegas mengidentikkan pengertian kata agama dengan *religi* dan *din*. Memang tiga buah istilah tersebut mempunyai akar dan atau asal kata yang berbeda-agama dari bahasa sansekerta, *religi* dari bahasa latin dan *din* dari bahasa arab-namun sebenarnya makna esensial ketiga term itu dapat dikatakan relatif sama atau identik. Dengan perkataan lain, sesungguhnya esensi agama, *religi* dan *din* adalah sama (satu), sehingga perbedaan tiga term itu hanyalah bersifat instrumetal yakni menyangkut asal-usul bahasanya. Guna mendukung pandangannya ini Faisal Ismail dan Endang Saefuddin Anshari menyampaikan argumen-argumen dan sekaligus sebagai bantahan mereka terhadap pendapat yang membedakan tiga term itu sebagai diuraikan di atas.[31] Adapun argumen-argumen itu dapat dirangkumkan sebagai berikut.

Pertama, argumen-argumen *naqliyah* yakni berupa argumen-argumen *qur'ani*. Al-Qur'an sendiri, sebagaimana ditegaskan oleh kelompok ini, sama sekali tidak pernah memberikan penetapan atas pengkhususan kata *ad-din* (*ma'rifah* dengan *at*) hanya untuk menunjuk kepada agama Islam. Selain untuk agama Islam, al-Qur'an ternyata juga menggunakan kata *al-din-ma'rifah bi al*-itu untuk menunjuk kepada agama-agama yang lain di luar Islam, dan begitu pula kata *din* yang tanpa *al* atau yang berbentuk *nakirah*. Sebagai misal kongkrit dalam konteks ini adalah firman Allah yang terdapat di dalam Qs. al-Kafirun (109) ayat 6 berikut:

"Bagimu agamamu, dan bagiku agamaku" (Qs.109: 6)

[31] Muhaimin, Tadjab dan Abdul Mujib, *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), h. 35.

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾

"Dia lah yang mengutus rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang benar (Islam) agar dimenangkannya terhadap semua agama (non Islam) dan cukuplah Allah sebagai saksi" (QS. al-Fath/48: 28).

Kata arab *ad-din* (definit, *ma'rifah*) dan atau *din* (indefinit, *nakirah*) di dalam kedua ayat tersebut menunjuk kepada agama Islam dan sekaligus juga agama selain Islam. Dalam Qs. al-Kafirun ayat 6, kata *din*-dalam penggalan ayat *dinukum*-dikhususkan untuk menunjuk agama selain Islam, sebaliknya *din* yang terdapat dalam penggalan ayat *waliya din* khusus menunjuk kepada agama Islam. Dengan kata lain, *din* dalam Qs. al-Kafirun di satu sisi untuk menunjuk dan di sisi lain juga untuk agama selain Islam. Sementara itu dalam Qs. al-Fath ayat 28, kata *din* dalam ungkapan *din al-haqq* hanya khusus untuk Islam, tidak untuk yang selainnya. Ini semua jelas menunjukkan bahwa kata *din* (tanpa *al*) selain menunjuk kepada agama Islam ternyata juga agama-agama selain Islam. Dan kemudian istilah *ad-din* (*ma'rifah bi al*), yang selain menunjuk pengertian Islam, kadangkala juga digunakan untuk agama selain Islam, sebagaimana misalnya terdapat di dalam Qs. at-Taubah ayat 33, ash-Shaff ayat 9 dan al-Fath ayat 28-*din al haqq* dan sebagainya. Dengan demikian jelaslah bahwa istilah *din*-baik yang berbentuk *ma'rifah* (definit) maupun *nakirah* (indefinit) adalah menunjuk kepada agama Islam dan selain Islam, dan sekaligus penjelasan ini merupakan bantahan terhadap pandangan kelompok yang mengkhususkan kata *ad-din* untuk agama Islam semata.

Kedua, argumen-argumen yang bersifat ilmiah. Jika argumen-argumen sebelumnya lebih merujuk kepada dalil-dalil naqli yang tergelar di dalam al-Qur'an, maka argumen kedua ini lebih merujuk kepada penjelasan-penjelasan yang terdapat di dalam karya-karya atau literatur ihniah. Di dalam literatur-literatur (berbahasa Arab), istilah *ad-din* selain untuk menunjuk agama Islam, ternyata juga untuk agama selain Islam, dan begitu pula istilah religi. Buku-buku tentang perbandingan agama (Indonesia), yang disebut *Mugaranah al-Adyan* (Arab) dan *Comparative Religion* (Inggris), di dalamnya yang dikaji bukan agama Islam saja dan bukan pula hanya non-

Islam, melainkan mencakup agama-agama yang ada, tentu saja termasuk juga agama Islam.

2. Pengertian Agama, Religi dan al-Din

a. Pengertian secara Kebahasaan (Etimologis)

Tentang istilah agama, ada berbagai keterangan yang diberikan oleh para ahli. Menurut sebagian ahli bahwa kata agama berasal dari bahasa Sansekerta dan tersusun dari dua kata yakni a = tidak dan gama = kacau (kocar-kacir), sehingga kata agama bisa diartikan tidak kacau atau tidak kocar-kacir, dan atau agama itu menjadikan kehidupan manusia teratur. Dengan pengertian dasar seperti ini maka agama hadir membawa miss utama mengatur kehidupan umat manusia, sehingga kehidupan mereka menjadi tertata dan teratur, dan bahkan kelak mendatangkan kesejahteraan dan kebahagiaan. Hanya saja pendapat semacam ini dikritik oleh seorang ahli bahasa (*linguist*) yakni Bahrun Rangkuti, sebagai tercermin dalam pernyataannya: "Orang yang berpendapat istilah agama berasal dari a dan gama berarti orang itu tidak memahami bahasa sansekerta, dan karenanya pendapatnva itu tidak ilmiah".[32]

Ada perbedaan pendapat dalam memberikan pengertian agama di kalangan para ahli. Namun secara *essensial*, pengertian tersebut tidak jauh berbeda. Harun Nasution misalnya mengelaborasi bahwa kata agama tersusun dari dua kata, a = tidak dan gama = pergi, jadi agama berarti tidak pergi, tetap di tempat, diwarisi secara turun-temurun. Hal demikian menunjukkan pada salah satu sifat agama, yaitu diwarisi secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi lainnya. Selanjutnya ada lagi pendapat yang mengatakan bahwa agama berarti teks atau kitab suci dan agama-agama memang mempunyai kitab suci. Selanjutnya dikatakan lagi bahwa berarti tuntunan. Pengertian ini nampak menggambarkan salah satu fungsi agama sebagai tuntunan bagi kehidupan manusia.[33]

Dalam perkembangan selanjutnya, kata gama setelah mendapatkan awalan a sehingga menjadi agama, maka pengertian berubah menjadi "jalan".[34] Yang

[32] Muhaimin, Tadjab dan Abdul Mujib, *Ibid.*, h. 5.
[33] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I*, (Jakarta: UI Press, 1979), hal. 9.
[34] Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 82.

dimaksudkan adalah jalan hidup yang digariskan Tuhan atau pendiri agama, yang harus ditempuh oleh manusia untuk mencapai apa yang dicita-citakan agama itu. Dengan kata lain, sebagai jalan hidup agama menunjukkan dari mana, bagaimana, dan hendak kemana hidup manusia di dunia ini. Pandangan ini nampaknya cukup beralasan, sebab sebagaimana ditegaskan oleh Sidi Gazalba[35] bahwa pada setiap agama tersimpul di dalamnya pengertian jalan. Budhisme menyebut undang-undang pokoknya dengan jalan; Taoisme dan Shinto adalah bermakna jalan; Yesus menyuruh pengikutnya untuk menurut jalannya; Thariqot, syari'at dan Shiroth dalam ajaran Islam juga berarti jalan.

Selanjutnya adalah kata *religi*, yang secara etimologis berasal dari bahasa Latin. Menurut satu pendapat, asal kata *religi* adalah *religere* yang berarti membaca dan atau mengumpulkan. Agaknya penjelasan ini berdekatan dengan pemaknaan agama dengan "jalan" sebagai diuraikan di atas, yakni menunjuk muatan yang terkandung dalam agama berupa aturan-aturan hidup, yang tercantum di dalam kitab suci yang harus dibaca oleh setiap pengikut suatu agama. Sementara itu pendapat lain mengatakan bahwa *religi* berasal dari kata *religare* yang berarti ikatan, maksudnya ikatan manusia dengan Tuhan, sehingga manusia terbebaskan dari segala bentuk ikatan-ikatan atau dominasi oleh sesuatu yang derajatnya lebih rendah dari manusia sendiri. Ikatan itu, sebagaimana dikatakan oleh Harun Nasution,[36] tidak hanya berupa kepercayaan tetapi juga ajaran hidup yang telah ditetapkan oleh Tuhan.

Adapun istilah *al-din*, yang berasal dari bahasa Arab, secara kebahasaan berarti hutang yakni sesuatu yang mutlak harus dipenuhi. Dalam bahasa Semit, induk bahasa Arab, kata *al-din* diartikan undang-undang atau hukum. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa *din* secara bahasa dapat diartikan undang-undang atau hukum yang harus dipenuhi oleh manusia, dan pengabaian terhadapnya menjadikan hutang baginya, yang jika hutang itu tidak dipenuhi akan berakibat datangnya hukuman atasnya.[37] Kemudian dalam aplikasinya, *din* mengalami perluasan makna yakni menguasai, menundukkan, patuh, balasan dan kebiasaan.

[35] *Ibid*.,
[36] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, h. 10.
[37] Sidi Gazalba, *Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 96-97.

Dalam konteks ini, Quraish Shihab menjelaskan bahwa seluruh kata (Arab) yang menggunakan huruf-huruf *dal, ya'* dan *nun*-semisal *al-din* –semuanya menggambarkan adanya dua pihak yang melakukan interaksi, yaitu antara manusia dengan Tuhan, dimana pihak yang disebut belakangan mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dibandingkan pihak pertama (manusia).[38]

Lebih jauh lagi Abu A'la al-Maududi menyampaikan rincian arti dasar kata *din* dalam bahasa Arab tersebut. Menurut Abu A'la al Maududi, kata *din* merangkum sejumlah pengertian yang rinciannya adalah sebagai berikut ini: *pertama*, kekalahan dan penyerahan diri kepada pihak yang lebih berkuasa; *kedua*, ketaatan, penghambaan dari pihak yang lebih lemah kepada yang lebih berkuasa; *ketiga*, undang-undang, hukum pidana dan perdata, peraturan yang berlaku dan harus ditaati; dan *keempat*, peradilan, perhitungan atau pertanggung-jawaban, pembalasan, vonis dan lain sebagainya.[39]

Dari uraian kebahasaan kata agama, *religi* dan *din* di atas, maka dapat ditetapkan makna umum dan arti dasar tiga istilah itu. *Pertama*, agama (juga *religi* dan *din*) adalah jalan hidup, atau jalan yang harus ditempuh oleh manusia dalam hidup dan kehidupannya di dunia, untuk mendapatkan kehidupan yang aman, tenteram dan sejahtera. *Kedua*, wujud jalan hidup itu adalah aturan-aturan, nilai-nilai dan norma-norma. *Ketiga*, aturan-aturan atau norma-norma itu bersumber dari Yang Maha Mutlak dan bersifat mengikat, yang wujud riilnya tergelar di dalam kitab suci. Dan *keempat*, aturan-aturan atau tata nilai itu tumbuh dan berkembang sesuai dengan sifat dinamika masyarakat dan budayanya.

Akhirnya Harun Nasution sampai pada satu kesimpulan, bahwa intisari yang terkandung dalam istilah-istilah di atas ialah ikatan. Agama memang mengandung arti Ikatan yang harus dipegang dan dipatuhi manusia. Ikatan ini mempunyai pengaruh besar sekali terhadap kehidupan manusia sehari-hari. Ikatan itu berasal dari suatu kekuatan yang lebih tinggi dari manusia. Satu kekuatan gaib yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera.[40]

---

[38] Qurasih Shihab, *op. cit*., h. 209.
[39] Abu A'la al-Maududi, *Bagaimana Memahami al-Qur'an* (Surabaya: al-Ikhlas, 1981), h. 181.
[40] Harun Nasution, *Islam*, h. 10.

b. Pengertian secara Istilah (Terminologi)

Analisis etimologis di atas hanya merupakan sebuah usaha memberikan gambaran atau pengertian umum dan sederhana tentang agama. Sementara itu para ahli juga telah berupaya untuk memberikan pengertian yang lebih bersifat definitif mengenai agama. Untuk itu mereka mempelajari lalu mendeskripsikan fenomena-fenomena agama yang ada dalam kehidupan umat manusia dan kemudian melakukan penyimpulan. Tentu saja fenomena-fenomena agama yang dimaksudkan terbatas pada perilaku-perilaku keagamaan manusia yang bersifat empirik dan bisa diamati. Dengan kata lain, perilaku-perilaku keagamaan yang dimaksudkan adalah fenomena-fenomena yang bersifat empirik, sama sekali tidak menyangkut pada hal-hal yang berada di balik fenomena-fenomena itu.

Para ahli mengaiami kesuitan dalam merumuskan definisi agama, tentu saja maksudnya adalah definisi yang tepat dan bisa diterima oleh semua pihak. Hal demikian tentu disebabkan oleh adanya sejumlah keterbatasan dan sejumlah faktor lainnya. Begitu beragam dan bervariasinya jumlah dan jenis definisi agama yang telah ada menjadi bukti nyata atas adanya kesulitan itu. James H. Leuba, misalnya, telah menghimpun rumusan definisi-definisi yang pernah dibuat oleh orang tentang agama, hingga jumlah yang relatif besar tidak kurang dari 48 macam definisi.[41]

Selanjutnya pengertian agama bila ditinjau dari segi istilah, ada banyak pendapat yang dikemukakan oleh para ahli. Sebagaimana yang dikatakan Parsudi Suparlan[42] dalam kata pengantar buku "Agama: dalam analisa dan interpretasi sosiologis", bahwa agama, secara mendasar dan umum, dapat didefinisikan sebagai seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia gaib, khususnya dengan Tuhannya, mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, dan mengatur hubungan manusia dengan lingkungannya. Dalam definisi tersebut, sebenarnya agama dilihat sebagai teks atau doktrin; sehingga keterlibatan manusia sebagai pendukung atau penganut agama tersebut tidak nampak tercakup di dalamnya. Itulah sebabnya, masalah-masalah yang berkenaan dengan kehidupan keagamaan baik individual maupun kelompok atau masyarakat, pengetahuan dan

[41] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h. 8.
[42] Roland Robertson, ed., *Agama: dalam Analisa dan Intrepretasi Sosiologis*, terj: Achmad Fedyani Saifuddin dari judul aslinya: *Sociology of Religion*, (Jakarta: Rajawali, 1988), h. v-vi.

keyakinan keagamaan yang berbeda dari pengetahuan dan keyakinan lainnya yang dipunyai manusia, peranan keyakinan keagamaan terhadap kehidupan duniawi dan sebaliknya, dan kelestarian serta perubahan-perubahan keyakinan keagamaan yang dipunyai manusia, tidak tercakup dalam definisi di atas.

Secara lebih khusus, dengan memperhatikan masalah-masalah yang dikemukakan di atas, agama dapat didefinisikan sebagai suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci. Sebagai suatu sistem keyakinan, agama berbeda dari sistem-sistem keyakinan atau isme-isme lainnya karena landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dari, atau dipertentangkan dengan, yang duniawi (*profane*), dan pada yang gaib atau supranatural (*supernatural*) yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*).

Elizabet K. Nottingham dalam buku Agama dan Masyarakat mengemukakaan, bahwa agama adalah gejala yang begitu sering terdapat di mana-mana sehingga sedikit membantu usaha-usaha kita untuk membuat abstraksi ilmiah. Dia katakan bahwa agama berkaitan dengan usaha-usaha manusia untuk mengukur dalamnya makna dari keberadaan-nya sendiri dan keberadaan alam semesta. Agama telah menimbulkan khayalnya yang paling luas dan mudah digunakan untuk membenarkan kekejaman orang yang luar biasa terhadap orang lain. Agama dapat membangkitkan kebahagiaan batin yang paling sempurna, dan juga perasaan takut dan ngeri.[43] Sementara itu Durkheim mengatakan bahwa agama adalah pantulan dan solidaritras sosial. Bahkan, kalau dikaji, kata Durkheim, Tuhan itu sebenarnya adalah ciptaan masyarakat.[44]

Adapun di antara definisi agama yang telah disampaikan oleh para ahli adalah:

---

[43] Elizabet K. Nottingham, *Agama dan Mayarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: CV Rajawali, 1985) Cet. I, h. 4.

[44] Lihat Taufik Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990), Cet. II, h. 31.

1. Definisi dalam Kamus Modern Bahasa Indonesia. Di dalam kamus itu dinyatakan bahwa "agama adalah kepercayaan kepada kesaktian ruh nenek moyang, dewa dan Tuhan".[45] Berdekatan dengan itu WJS Poerwadarminto mengatakan:

   "agama adalah segenap kepercayaan (kepada Tuhan, dewa dan sebagainya) serta dengan kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu".[46]

2. Di dalam literatur Arab, rumusan definisi agama pernah dinyatakan sebagai berikut.

   وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم اياه الى الصلاح فى الحال والفلاحفى المأل

   "Suatu peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang berakal (sehat) untuk mematuhi peraturan Tuhan itu dengan kehendak sendiri, untuk mencapai kebaikan hidup (di dunia) dan kebahagiaan kelak di akhirat".[47]

3. Di dalam Ensiklopedi Nasional Indonesia dinyatakan: Agama adalah aturan atau tatacara hidup menusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya. Itulah definisi sederhana. Tetapi definisi yang sempurna dan lengkap tidak pernah dapat dirumuskan. Agama dapat mencakup tata tertib, upacara, praktek pemujaan dan kepercayaan kepada Tuhan. Sebagian orang menyebut agama sebagai tata cara pribadi untuk dapat berhubungan dengan Tuhannya. Agama juga disebut sebagai pedoman hidup manusia; bagaimana ia harus berfikir, bertingkah laku, dan bertindak, sehingga tercipta hubungan serasi antara manusia dan hubungan erat dengan Tuhan.[48]

4. Harun Nasution: Agama adalah kepercayaan kepada kakuatan *immaterial* atau *supranatural* yang erat hubungannya dengan kehidupan manusia. Kekuatan *supranatural* iltu dipandang mempunyai pengaruh besar erhadap kejadian-kejadian alam yang ada disekelliling manusia dan terhadap perjalanan hidup

[45] Sutan Muh. Zain, *Kamus Modern Bahasa Indonesia* (Jakarta: tp., t.th.), h. 75.
[46] Poerwadarminto, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), h. 18
[47] Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Wijaya, 1986), h. 121.
[48] Tim, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 1 (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1988), h. 125.

manusia itu sendiri. Oleh karena itu manusia merasa bahwa kesejahteraaan bergantung pada adanya hubungan baik dengan kekuatan supranatural itu.[49]

5. Dalam kepustakaan Arab ada ungkapan yang berbeda dalam memberikan pengertian *din* atau agama. Agama adalah suatu peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang mempunyai akal memegang peraturan Tuhan itu dengan kehendak sendiri, untuk mencapai kebaikan hidup dan kebahagiaan kelak di akhirat.[50]

Meski rumusan definisi-definisi yang telah dipaparkan di atas bersifat sangat variatif, namun darinya dapat ditarik suatu konklusi sekaligus merupakan unsur-unsur yang bersifat esensial dari agama dalam bentuk apa pun. *Pertama*, agama adalah merupakan suatu kepercayaan atau keyakinan kepada yang Maha Mutlak atau Tuhan. *Kedua*, adanya hubungan dengan yang Maha Mutlak atau Tuhan itu dalam bentuk ritus (ibadah), kultus dan permohonan (do'a). *Ketiga*, adanya doktrin (ajaran) atau aturan-aturan yang diyakini (dipercayai) sebagai berasal dari yang Maha mutlak (Tuhan), baik menyangkut kepercayaan atau keyakinan maupun hubungan (ibadah) itu. Dan *keempat*, adanya sikap hidup tertentu, terutama yang besifat sosial horizontal, yang dibentuk oleh ketiga ciri esensial agama di atas.

Selanjutnya dengan acuan empat unsur esensial agama tersebut, kiranya dapat dirumuskan definisi agama, tentu yang mencakup keseluruhan empat unsur esensialnya. Dengan demikian agama adalah: "Kepercayaan atau keyakinan terhadap yang Maha mutlak atau Tuhan dan hubungan dengan-Nya melalui ritus, kultus dan permohonan atas dasar aturan-aturan dari-Nya, yang kemudian membentuk sikap hidup sosial tertentu". Relevan dengan rumusan ini, patut diperhatikan catatan Sidi Gazalba yang menyebutkan bahwa hakikat agama adalah "hubungan manusia dengan Yang Kudus",[51] tentu raja dengan status Yang Kudus itu berkedudukan lebih superior (tinggi) dibandingkan dengan manusia. Hubungan itu tidak saja mengambil bentuk ibadah ritual-vertikal tetapi juga sosial-horizontal.

---

[49] Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995), h. 79.
[50] M. Thohir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, (Jakarta: Wijaya, 1986), h. 121.
[51] Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam*, op. cit., h. 83.

B. BENTUK-BENTUK AGAMA

Dari sudut kajian teologis, para agamawan berpendapat bahwa berdasarkan asal-usulnya seluruh agama yang dianut oleh manusia dapat dikelompokkan dalam dua kategori berikut ini.

Pertama, agama kebudayaan (*cultural religions*) atau juga disebut agama *tabi'i* atau agama *ardli*, yaitu agama yang bukan berasal dari Tuhan dengan jalan diwahyukan, tetapi merupakan hasil proses antropologis, yang terbentuk dari adat istiadat dan selanjutnya melembaga dalam bentuk agama formal.

Kedua, agama samawi atau agama wahyu (*revealed religions*), yaitu agama yang diwahyukan dari Tuhan melalui malaikat-Nya kepada utusan-Nya yang dipilih dari manusia. Agama samawi ini juga disebut *dienul haq*, (QS. 43: 27,33) dan disebut juga agama yang *full fledged*, yaitu agama yang mempunyai Nabi dan Rasul, mempunyai kitab suci, dan mempunyai umat. Secara historis, penerapan agama wahyu ini dapat diberikan kepada agama yang mengajarkan adanya wahyu, yaitu Yahudi, Nasrani, dan Islam.

Dalam perjalanan selanjutnya, ternyata agama *samawi* dan *tabi'i* telah mengalami beberapa perubahan. Bagian yang berubah itu terjadi pada sistem kepercayaan, sistem upacara maupun kelembagaan keagamaan. Perubahan tersebut dapat berupa perubahan dalam kepercayaan terhadap Tuhan yang mereka sembah, dari monoteisme berubah ke politeisme. Perubahan itu juga dapat terjadi dalam upacara-upacara keagamaan yang mereka laksanakan. Oleh karena itu, dalam agama Islam dikenal adanya istilah *bid'ah* dan *khurafat*.[52]

Adanya perubahan dalam ajaran agama-agama itu, lebih banyak disebabkan oleh adanya proses *degenerasi* (pemburukan), baik karena faktor manusia penganut agama itu sendiri, maupun akibat persentuhan agama tersebut dengan berbagai keyakinan dan kepercayaan lain pada suatu tempat. Seorang penganut agama, dalam mempersepsi ajaran agama yang diyakininya, banyak dipengaruhi oleh pengalaman hidupnya dan juga oleh lingkungan sosial dan budaya sekelilingnya. Dalam pergaulan antar pemeluk agama, seorang penganut agama bergaul dengan berbagai penganut

[52] *Bid'ah* adalah penambahan dalam peribadatan yang awalnya tidak pernah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad saw. Di sini ada *bid'ah hasanah* (yang terdapat unsur anjuran) dan *bid'ah sayyi'ah* (yang terdapat unsur dosa). Sedangkan khurafat adalah kepercayaan tambahan yang dianggap menyimpang dari ajaran dasar agama Islam.

agama yang berbeda dan juga bertemu dengan kepercayaan lain, atau pertemuan dengan ajaran magis, mistik yang subyektivistik, takhayyul dan fanatisme. Semua keyakinan lain banyak mempengaruhi praktek keagamaan seseorang, yang pada akhirnya diwariskan turun-temurun kepada generasi sesudahnya.

Berbeda dengan kajian para teolog, para ilmuwan yang diwakili oleh para sarjana antropologi budaya dan sosiologi agama, melalui kajian keilmuan mereka (*scientivic approach*) membedakan agama yang ada di dunia ini menjadi dua kelompok besar, yaitu *spiritualisme* dan *materialisme*.

1. Spiritualisme

Spiritualisme adalah agama penyembah sesuatu (zat) yang gaib yang tidak nampak secara lahiriah, yaitu sesuatu yang memang tidak dapat dilihat dan tidak dapat berbentuk. Bagian ini terinci lagi dalam beberapa kelompok:

a. Agama Ketuhanan (*theistic religion*), yaitu agama yang para penganutnya menyembah Tuhan (*Theos*). Agama-agama ini mempunyai keyakinan bahwa Tuhan, tempat manusia menaruh kepercayaan dan cinta kepada-Nya, merupakan kebahagiaan. Keyakinan ini didasarkan pada fakta-fakta yang tak terbantahkan serta dapat memperluas dan meningkatkan pengetahuan dan moral manusia. Agama Ketuhanan merupakan asal-usul istilah dari semua sistem kepercayaan terhadap eksistensi Tuhan, yang mencakup kepercayaan terhadap satu atau banyak Tuhan, antara lain:

1) *Monoteisme*, yaitu bentuk *religi* (agama) yang berdasarkan pada kepercayaan terhadap satu Tuhan dan terdiri atas upacara-upacara guna memuja Tuhan. Contohnya, agama Islam dengan inti ajaran imannya yang berbentuk pengakuan, "Tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammati adalah utusan Allah". Juga dalam Yudaisme (agama Yahudi) disebutkan, "Dengarlah orang Israel, Tuhan kita adalah Tuhan Yang Satu" (Deuteronomy: 4). Dalam Sikhism juga disebutkan, "Tidak ada Tuhan kecuali Tuhan Yang Satu".

2) *Politeisme*, yaitu bentuk *religi* (agama) yang berdasarkan kepercayaan kepada banyak Tuhan dan terdiri atas upacara-upacara keagamaan guna memuja Tuhan-Tuhan tersebut. Dengan perkataan lain, *politeisme* adalah

kepercayaan kepada Tuhan yang berbilang seperti dalam ajaran *Hinduisme*. Dalam kitab *Weda*, diceritakan tentang banyak dewa dengan berbagai fungsi, antara lain *Indra* adalah dewa perang, *Varuna* adalah dewa kekuatan dari cahaya langit, *Agni* adalah dewa api, *Brahma* sebagai dewa pencipta, *Wisnu* sebagai pemelihara, dan *Siwa* sebagai dewa penghancur. Pada agama Romawi Kuno dikenal dengan *Dewa Mars* sebagai dewa perang, *Venus* sebagai dewa percintaan, *Ceres* sebagai dewa pertanian, *Juno* sebagai dewa penolong wanita yang melahirkan.

Para penganut *politeisme* ini memiliki kecenderungan memilih dewa-dewa yang mereka percayai untuk diangkat, dilebihkan, dan diutamakan, yang dianggap sebagai Yang Maha Kuasa. Tahapan ini disebut *henoteisrme*, yaitu tingkatan menengah antara *politeisme* dan *monoteisme*, menyembah satu Tuhan dengan mengakui keberadaan Tuhan-Tuhan lainnya.

b. *Agama Penyembah Roh*, adalah kepercayaan orang primitif kepada roh nenek moyang atau roh pemimpin dan roh para pahlawan yang telah gugur. Mereka percaya bahwa orang yang sudah meninggal dapat memberikan pertolongan dan perlindungan kepada mereka bila mendapat kesulitan. Untuk menghadirkan roh-roh tersebut perlu diadakan upacara keagamaan yang khusus dan kompleks.

Agama penyembah roh tersebut dapat dibagi dalam bentuk kepercayaan sebagai berikut:

1) *Animisme*, yaitu bentuk agama yang mendasarkan diri pada kepercayaan bahwa di sekeliling tempat tinggal manusia terdapat berbagai macam roh yang berkuasa, dan terdiri atas aktivitas pemujaan atau upacara untuk memuja roh tersebut.

Pada awalnya istilah *animisme* dipakai oleh orang-orang yang mengembangkan suatu pandangan bahwa semua fenomena alam dapat diterangkan dari teori roh in-material sebagai prinsip kehidupan. Dalam pemakaian modern sekarang, istilah *animisme* dipakai untuk ajaran-ajaran tentang roh dan makhluk halus lainnya secara umum.

Kepercayaan ini dibangun berdasarkan dua anggapan pokok, yaitu: 1) roh adalah unsur halus yang keluar dari tiap makhluk dan mampu hidup

terus setelah jasadnya mati; 2) makhluk halus yang jadi dengan sendirinya, seperti *peri* dan *mambang* yang dianggap berkuasa.

2) *Pra Animisme* (*Dinamisme*), ialah bentuk agama berdasarkan kepercayaan kepada kekuatan sakti yang ada dalam segala hal yang luar biasa dan terdiri atas aktivitas keagamaan untuk menguatkan kepercayaannya itu dengan berpedoman kepada ajaran kepercayaan tersebut. *Pra Animisme* terdiri atas:

a. *Agama Penyembah Kekuatan Alam*, adalah kepercayaan bangsa primitif kepada alam sekitar, biasanya karena takut akan malapetaka atau karena balas budi terhadap jasa gejala alam atau suatu anasir alam yang mereka anggap memiliki kekuatan. Mereka memujanya dan menjadikan aktivitas keagamaan untuk memuliakannya.

Penyembahan alam atau *nature worship* merupakan tahapan paling awal dari evolusi keagamaan bangsa primitif. Kekuatan-kekuatan alam atau gejala alam serta anasir-anasir alam dipersonifikasikan menjadi dewa-dewa yang berkuasa. Pada agama Mesir Kuno, *Dewa Ra'* adalah personifikasi dari matahari, *Tefnut* adalah dewi air, *Shu* adalah dewa hawa, dan lain-lain. Penyembahan kepada benda-benda alam tersebut, bisa dilihat dalam bentuk: *Animatisme*, suatu sistem kepercayaan bahwa benda-benda dan tumbuh-tumbuhan sekeliling manusia itu berjiwa dan dapat berfikir seperti manusia. Kepercayaan ini tidak mengakibatkan aktivitas keagamaan guna memuja benda-benda atau tumbuh-tumbuhan tadi, tetapi animatisme biasanya menjadi unsur *religi*; dan *Fetishisme*, yaitu suatu bentuk agama yang berdasarkan kepercayaan akan adanya jiwa dalam benda-benda alam tertentu dan yang terdiri atas aktivitas keagamaan guna memuja benda-benda berjiwa tersebut.

b. Agama Penyembah Binatang (*Animal Worship*), atau *Totemisme* yaitu kepercayaan orang-orang kuno dan primitif yang mengangap binatang-binatang tertentu memiliki jiwa kesucian. Jiwa kesucian binatang tersebut akan tetap hidup dan dapat mendatangkan kebaikan

dan keburukan. Dari kepercayaan tersebut diadakan aktivitas untuk memuja binatang tersebut.

Para penganut *Totemisme* menjadikan binatang tertentu sebagai lambang obyek keramat. Mereka menganggap binatang yang mereka jadikan lambang itu ada hubungannya dengan asal-usul dirinya atau kelompoknya atau setidaknya, menurut anggapan mereka, roh nenek moyang tertinggi yang telah mati bertempat tinggal pada jasad hewan yang dijadikan lambang *totem* itu, maka dalam tradisi mereka, hewan-hewan suci tersebut dilarang untuk dibunuh atau dimakan.

2. Materialisme

Materialisme adalah agama yang mendasarkan kepercayaannya terhadap Tuhan yang dilambangkan dalam wujud benda-benda material, seperti patung manusia atau binatang dan berhala atau sesuatu yang dibangun dan dibuat untuk disembah. Agama *materialisme* dapat dilihat dalam literatur tentang agama bangsa Arab sebelum Islam, atau di antara umat Nabi Musa yang dipimpin oleh Samiri yang membuat patung lembu untuk disembah, atau kepercayaan penganut agama Majusi yang menyembah api suci.

Agama *Materialisme* pada hakikatnya tidak terlalu jauh perbedaannya dengan agama *spiritualisme*, sebab keduanya mempercayai jiwa atau sesuatu yang gaib. Hanya saja dalam agama *materialisme*, mereka lebih menekankan kepada pengakuan fisik material patung itu dari pada pengagungan kekuatan jiwa yang ada dalam berhala atau bangunan tertentu itu. Dengan perkataan lain, walaupun mereka percaya pada kekuatan roh atau jiwa, tetapi lebih menekankan wujud materinya dari pada jiwa yang menempatinya, atau mereka lebih mempercayai perwujudan Tuhan pada benda yang tampak bagi mereka dari pada yang tidak nampak, atau mereka lebih mempercayai Tuhan dalam bentuk realitas materi dari pada Tuhan dalam bentuk ide yang tanpa wujud.[53]

[53] Lihat pada Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama: Perspektif Ilmu Perbandingan Agama* (Bandung CV Pustaka Setia, 2000), h. 3137.

C. CARA MANUSIA BERAGAMA

Manusia dalam praktek beragama dan keberagamaannya berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Hal ini disesuaikan dengan tingkat pengalaman keberagamaan masing-masing pemeluknya. Ada beberapa cara yang perlu diketahui, yaitu:

1. ***Cara Mistik.*** Dalam menghayati dan mengamalkan ajaran agamanya, sebagian manusia cenderung lebih menekankan pada pendekatan mistikal dari pada pendekatan yang lain. Cara mistik seperti ini dilakukan oleh para sufi (pengikut tarekat) dan pengikut kebatinan (kejawen). Yang dimaksud cara mistik adalah suatu cara beragama pengikut agama tertentu yang lebih menekankan pada aspek pengamalan batiniah (*esoterisme*) dari ajaran agama yang mengabaikan aspek pengamalan formal, struktural dan lahiriah (*eksoterisme*). Pada setiap pengikut agama, apapun agamanya, baik agama besar maupun agama lokal, selalu memiliki kelompok pengikut yang memberi perhatian besar pada cara beragama mistik ini. Di kalangan agama Islam dikenal dengan *sufisme*, di kalangan umat Katolik dikenal dengan hidup *kebiaraan*, begitu juga di kalangan agama Hindu maupun Budhisme. Beragama dengan cara mistik sangat digemari oleh masyarakat berkebudayaan tertentu, yang secara kultur dominan, mereka memang menekankan pada hal-hal mistikal tersebut, seperti, sebagian masyarakat yang berkebudayaan jawa.[54] Kebudayaan Jawa adalah tipe kebudayaan yang menekankan pada hidup kerohanian, bersifat *esoteris* dan menjunjung tinggi harmonitas hidup sehingga kadangkala menyebabkan terjadinya *sindritisme*.
2. ***Cara Penalaran***, adalah cara beragama dengan menekankan pada aspek rasionalitas dari ajaran agama. Bagi penganut aliran ini, bagaimana agama itu harus dapat menjawab masalah yang dihadapi penganutnya dengan jawaban yang dapat diterima akal. Beragama tidak selamanya menerima begitu saja apa yang didoktrinkan oleh pemimpin agama, mereka menyenangi adanya interpretasi yang bebas dalam menafsirkan teks dari kitab suci atau buku-buku agama lainnya. Dalam tradisi Islam, umpamanya, ada kelompok yang disebut mutakallimun atau para ahli

[54] Bisa dilihat dalam Neil Muider, *Kepribadian Jawa* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1980), h. 20.

ilmu kalam, yang banyak membicarakan teologi Islam dengan memakai dalil tekstual (*naqli*) dan dalil rasional (*aqli*).

3. ***Cara Amal Saleh***. Cara ini lebih menekankan penghayatan dan pengamalan agama pada aspek peribadatan, baik ritual formal maupun aspek pelayanan sosial keagamaan. Menurut kelompok ini, yang paling penting adalah melaksanakan amal saleh, karena indikator seseorang beragama atau tidak adalah dalam pelaksanaan segala amalan lahir dari agama itu sendiri. Siapapun yang ingin mendapat balasan surga ataupun neraka, seluruhnya didasarkan pada amal perbuatannya.
4. ***Cara Sinkretisme***. Sinkretisme diambil dari bahasa Yunani, *synkretismos* yang berarti panggabungan ajaran dan pengamalan agama yang berbeda satu sama lain. Cara sinkretisme adalah cara-cara seseorang dalam menghayati dan mengamalkan agama dengan memilih-milih ajaran tertentu dari berbagai agama untuk dipraktekkan dalam kehidupan keagamaan diri sendiri atau untuk diajarkan kepada orang lain. Dalam prakteknya, cara beragama sinkretisme ini dapat terjadi pada bidang kepercayaan, nama Tuhan umpamanya, dikombinasikan seperti dalam perkataan "Gusti Allah" atau "Allah Sang Hyang Widi", dapat juga dalam pelaksanaan ritual, dalam berdo'a, dalam peralatan yang dipakai pula upacara keagamaan dan sebagainya.[55]

D. URGENSI AGAMA BAGI MANUSIA

Untuk memahami tingkat urgensi agama bagi manusia kiranya perlu diketahuai lebih dulu eksistensi manusia dan kebutuhan-kebutuhannya di satu pihak, dan kemudian dikaitkan dengan peran yang bisa dihubungkan oleh agama terhadap kebutuhan itu pada pihak lain. Berpijak dari hal ini kiranya dapatlah dikemukakan sejumlah pertanyaan: siapakah manusia? Apa sebabnya manusia beriman dan beragama? Apa faktor pendorong manusia beragama, mempercayai realitas yang tidak dilihatnya? Dan sebagainya.

Manusia diciptakan ke dunia telah dibekali dengan seperangkat potensi untuk keberlangsungan hidup dan kehidupannya. Dalam perjalanan hidup dan kehidupannya, seorang manusia dituntut untuk selalu beraktivitas dan berkreatifitas dalam rangka

[55] Kahmad, *Metode*, h. 46-48.

memenuhi kebutuhannya di setiap saat. Kebutuhan paling asasi adalah terpenuhinya kebutuhan lahir dan batin.

Dalam kaitan ini, Abraham H. Maslow, seorang tokoh psikologi humanistik mengidentifikasikan adanya lima kebutuhan manusia yang bersifat hirarkhis (*hierarchy of needs*), yaitu kebutuhan fisiologi, rasa aman, afiliasi, harga diri dan pengembangan potensi.[56] Aktualisasi diri, perkembangan dan penggunaan potensi merupakan suatu tahapan yang menurut Maslow, didorong oleh adanya metamotivasi (*metamotivation*) yang antara lain berwujud *mystical* atau *peak experience*,[57] sejenis dorongan kekuatan gaib atau Tuhan. Hal ini mengindikasikan bahwa di dalam jiwa manusia telah muncul adanya fitrah manusia untuk beragama. Tokoh perennialis (filosof perenial) mengatakan, bahwa secara intrinsik dan alamiah Tuhan telah menanamkan benih (potensi atau fitrah) beragama pada diri setiap insan.[58] Itulah sebabnya manusia dikenal dengan *homo religious*.

Jadi, jelaslah bahwa pada hakikatnya, manusia sejak mulanya sudah mempunyai fitrah dan kecenderungan untuk beragama, yang didasarkan pada perasaan dan kesadarannya. Max Muller seorang tokoh psikologi modern, sebagaimana dikutip oleh al-Aqqad mengatakan, bahwa manusia itu telah beragama sejak awal keberadaannya,[59] bahkan agama itu akan terus eksis selama manusia itu masih eksis.[60] Lebih lanjut Yusuf Musa[61] mengatakan, bahwa dalam sejarah belum pernah diketahui adanya suatu masyarakat yang hidup tanpa agama, munculnya berbagai agama pada masa beribu-ribu tahun yang lalu di Mesir, Asiria, Babilonia, Persia, Cina, dan lain-lain misalnya, merupakan realitas empirik yang mendukung tentang kebenaran anggapan ini. Ini semua menandakan bahwa eksistensi agama selalu menggejala dalam kehidupan manusia, seiring-sejalan dengan perkembangan budayanya.

---

[56] Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993), h. 262.
[57] Djamaluddin Ancok dan Fuad Anshori Suroso, *Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 75.
[58] Hidayat dan Nafis, *Agama*, h. 5.
[59] Abbas Mahmud Aqqad, *Allah*, terj: M. Adib Bisri dan A. Rasyad, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h.10.
[60] Muhammad Yususf Musa, *al-Insan wa Hajab Insaniyah Ilahy*, terj. A. Malik Madany dan Hakim (Jakarta: Rajawali, 1988), h. 6.
[61] *Ibid*., h. 5.

Di samping itu, manusia juga dikenal sebagai makhluk yang punya fitrah sosial (*homo socios*). Hal ini mengindikasikan bahwa manusia dalam aktivitas kesehariannya tidak bisa dilepaskan dari tanggung jawabnya sebagai makhluk sosial, yang selalu mengadakan interaksi dengan lainnya, dalam rangka memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Realitas ini menunjukkan bahwa manusia itu mutlak memerlukan bantuan dan kerjasama dengan orang lain di dalam menunjang kebutuhan hidupnya.

Dalam perkembangan selanjutnya, manusia pasti dihadapkan berbagai macam persoalan yang menghampirinya, baik persoalan yang bersifat pribadi, kelompok, maupun golongan. Dan kadang-kadang mereka tidak sadar bahwa dibalik kepentingan-kepentingan yang berskala kecil dan sempit itu ada kepentingan yang lebih luas dan universal, yaitu kepentingan bersama. Namun, dalam perjalanannya, manusia sering terbawa oleh sifat egoisnya yang tidak terkendali. Padahal kehidupan yang dirindukan adalah terwujudnya kehidupan yang harmonis, tentram, sejahtera, teratur, nyaman, stabil, aman, dan sebagainya. Oleh karena itu, diperlukanlah aturan-aturan, norma-norma, nilai-nilai yang dapat mengikat diri manusia, sehingga dapat menuntun hidupnya menuju kehidupan seperti yang dicita-citakan di atas. Dalam kaitan inilah, maka dengan segala kelemahan dan keterbatasan yang dimiliki manusia, diperlukanlah aturan hidup yang kebenarannya bersifat mutlak, yaitu suatu kebenaran yang datang dari yang Mutlak pula, adalah Tuhan, Dzat yang terbebas dari segala kelemahan dan kekurangan serta interes-interes tertentu. Aturan hidup tersebut adalah bernama "agama (*din*, *religi*).[62]

Dengan demikian, agama adalah merupakan kebutuhan primer bagi manusia sebagai makhluk sosial, karena ia memuat aturan hidup yang kebenarannya bersifat absolut untuk mengangkat martabat manusia dan membedakannya dari seluruh binatang,[63] yang menurut Freud, fungsi utamanya, antara lain ialah untuk menjaga kesusilaan dan tata tertib masyarakat.[64] Pandangan ini bila dikaitkan dengan makna *din*, sangat adanya relevansi, yang watak dasarnya adalah bersifat "mengatur," karena kata itu sendiri bermakna aturan hidup. Di antara cara pengaturan itu adalah melalui pengendalian sikap egoisme yang berlebihan, yang sewaktu-waktu bisa menjelma ke dalam bentuk ucapan, perilaku, dan pola pikir.

---

[62] Nasaruddin Razak, *Dinul Islam*, (Bandung: al-Ma'arif, 1982), h. 14.
[63] Nico Syukur Dister Ofm, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 101.
[64] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 123.

BAB III
ISLAM DAN KARAKTERISTIKNYA

A. PENGERTIAN ISLAM

Islam adalah agama samawi penutup yang diturunkan Tuhan ke dunia melalui seorang rasul, Muhammad SAW. Misi utamanya adalah mengantarkan manusia menuju pada kehidupan yang damai, harmonis, aman, tenteram, sejahtera, dan bahagia, tidak hanya di dunia ini, namun juga pada kehidupan di akhirat kelak. Hal ini adalah sesuai dengan nama Islam itu sendiri yang berarti perdamaian, keselamatan.

Secara etimologis kata Islam berasal dari bahasa Arab "*salima*" yang berarti damai, selamat dan atau sejahtera. Kemudian dari kata itu dibentuklah istilah *taslim*, yang secara bahasa berarti tunduk, patuh dan pasrah, [65] maksudnya adalah tunduk dan patuh serta pasrah kepada kehendak Tuhan. Oleh karena demikian maka yang tunduk dan patuh serta pasrah kepada kehendak Tuhan, dari tinjauan kebahasaan layak untuk dinamakan atau diatributi dengan sebutan muslim.

Ada beberapa contoh pengertian Islam yang dapat diajukan di sini. Kata *Islam, salam, salm, silm,* berasal dari kata yang sama, yaitu *s-l-m* (س-ل-م) namun memiliki konotasi makna yang berbeda. Kata salam (سلام) mempunyai makna "perdamaian." Ungkapan ini bisa dilihat pada QS. Al-Nisa': 90-91 dan "menyerah diri, " sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Nahl: 28, 87 dan QS. Al-Zumar: 28. Kata salam (سلام) mempunyai makna "perdamaian". Ungkapan ini bisa disaksikan pada QS. Al-Anfal: 61 dan QS. Muhammad: 35. Begitu juga kata *silm* Kata salam (سلم) mempunyai makna "masuk agama Islam". Ungkapan ini bisa dilihat pada QS. al-Baqarah: 208.

Sedangkan kata Kata salam (سلام) memiliki makna "ucapan salam". Penjelasan ini bisa diketahui pada QS. Al-Nisa': 94, al-An'am: 54, dan al-A'raf 46.

[65] Wilfred Cantwelt Smith, *The Meaning andEnd ofReligion* (New York: The New American Library of the World Literature. Suparlan, Parsudi, 1964) 75.

Semua makna yang diajukan di atas adalah pengertian Islam menurut bahasa (*elimologis*).

Atas dasar pengertian kebahasaan di atas, selanjutnya dapat dirumuskan pengertian Islam dari tinjauan istilah (terminologi). Secara *terminologis* makna Islam adalah agama yang diturunkan Allah SWT., yang mengajarkan dan mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam sekitarnya, yang meliputi pokok-pokok kepercayaan dan aturan-aturan hukum yang dibawa melalui utusan yang terakhir, Nabi Muhammad SAW, dan berlaku untuk seluruh umat manusia.[66] Ada juga yang memberikan pengertian, bahwa Islam adalah agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW yang berupa apa saja yang diturunkan Allah di dalam al-Qur'an dan yang tersebut di dalam al-Sunnah yang shahih, berupa perintah-perintah dan larangan-larangan serta petunjuk untuk kebaikan manusia di dunia dan akhirat.[67]

Menurut al Jurjani Islam adalah al-khudlu' wa al-inqiyad lima akhbara bib ar-rasul saw, [68] yakni tunduk dan patuh kepada apa yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Dengan ketundukan dan kepatuhan itu selanjutnya akan terwujud kedamaian dan kesejahteraan hidup, baik di dunia maupun di hari akhirat kelak. Tunduk dan patuh kepada ajaran yang disampaikan oleh nabi Muhammad berarti hidup dengan penuh sikap ketundukan dan kepatuhan kepada kehendak Allah, sebab ajaran-ajaran yang disampaikan oleh Muhammad itu hakikatnya tidak lain adalah merupakan manifestasi atau perwujudan dari kehendak Allah, yang riilnya berupa aturan-aturan hidup yang telah tergelar di sepanjang kitab suci al-Qur'an.[69]

Lebih jauh dari pemaknaan kata Islam tersebut dapat ditegaskan bahwa Islam tidak lepas dari adanya sikap hidup tertentu. Setidaknya dapat ditemukan dua karakteristik penting sikap hidup yang bersifat Islami dan harus dimiliki oleh setiap orang muslim, yakni aktif bertindak (tidak pasif) dan terarah-teratur (tidak ngawur). Aktif maksudnya adalah senantiasa beraktivitas sebagai cerminan dari kepatuhan dan ketundukan terhadap kehendak Tuhan, dan terarah artinya ketundukan itu harus

---

[66] Al-Jurjani. *al-Ta'rifat* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1988), 57.
[67] Tim Penyusun. *Teks Book Dirasah Islamiyah*. Surabaya: Aneka Bahagia, 1995) 11.
[68] *Hasil Keputusan Konggres Ulama Indonesia* pada tangga1 29 Desember 1954 sampai dengan 2 Januari 1955 di Yogyakarta.
[69] Ibid, 23.

dilakukan dengan senantiasa tetap berada di atas jalur dan ajaran yang telah ditetapkan oleh Tuhan sebagai tergelar dalam wahyu-Nya. Jadi kalau demikian maka pengertian Islam sebagai sikap hidup (ketundukan) dan Islam sebagai sebuah doktrin jelas bukan merupakan dua hal yang mesti terpisahmeskipun dapat dibedakan-melainkan merupakan kesatuan integral yang tidak boleh dipahami secara sepotong-sepotong, keduanya bagaikan dua sisi berbeda tetapi menunjuk pada sebuah realitas.

Ketundukan, kepatuhan dan kepasrahan kepada kehendak Tuhan tidak hanya terjadi pada diri manusia. Seluruh alam semesta dan isinya pun secara natural (fitri) ternyata juga tunduk dan patuh serta pasrah kepada kehendak Tuhan. Oleh karena itu sesungguhnya bukan hanya manusia saja yang layak diapresiasi sebagai muslim, tetapi alam pun juga bisa dinyatakan sebagai muslim; dan inilah pengertian Islam secara luas yang berintikan pada ketundukan dan kepatuhan serta kepasrahan.[70] Dalam al-Qur'an telah terdapat beberapa ayat yang secara eksplisit menyatakan kemusliman alam semesta, selain manusia. Langit dan bumi (benda-benda mati) adalah selalu taat dan patuh serta pasrah (Islam) kepada Allah (Qs. Fushilat/ 41: 11); demikian pula segala apa yang terdapat di langit dan bumi, baik yang berupa benda mati maupun yang hidup (Qs. an-Nahl/ 16: 49 dan Ali Imran/3: 83). Dengan demikian semua makhluk berjalan secara alami, tester, seimbang, mengikuti hukum alam yang ditetapkan oleh Tuhan-sunnatullah dan yang demikian itu berarti Islam kepada kehendak Tuhan. Dan hukum alam itulah yang kemudian dipergunakan oleh menusia dalam upaya pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Relevan dengan ketundukan dan kepasrahan alam terhadap hukum Tuhan, manusia dalam anti fisik dan psikis secara natural atau alami adalah Islam. Keislaman fisik manusia karena secara fitri ia diciptakan dari unsur material yang secara alamiah memang memiliki watak dasar selalu tunduk dan patuh kepada kehendak Tuhan. Sementara dimensi psikisnya karena Allah telah meniupkan ruh (suci) kepadanya, dan bahkan ruh itu telah mengikat perjanjian primordial dengan Tuhan ketika belum lahir ke dunia dan menyatakan kesanggupannya untuk tunduk

[70] Nasution, Harun. *Islam ditinjau dari Berbagai A*speknya II (Jakarta: UI Press, 1979) 24.

dan patuh kepada kehendak Tuhan (Qs. al-A'raf/7: 172). Meskipun secara fitri manusia adalah Islam, namun ketika mereka lahir ke dunia kenyataan empirik menunjukkan bahwa tidak semua manusia itu tunduk dan patuh kepada Tuhan. Memang mereka secara fisik adalah muslim, tetapi psikisnya belum tentu muslim.[71] Hal ini tejadi karena manusia di samping memiliki ruh, mereka dalam penciptaannya juga dilengkapi dengan nafsu dan akal, sehingga ia memiliki peluang kebebasan untuk memilih menjadi muslim atau justru sebaliknya, dan hal seperti ini tidak terjadi pada selain manusia. Kalau memang demikian berarti kalau manusia itu muslim maka kualitas keislamannya tentu berbeda dengan keislaman alam semesta; manusia muslim dengan melibatkan unsur kesadaran pertimbangan akal sehat dan usaha pilihan bebasnya, tidak bersifat alamiah semata seperti keislaman alam semesta. Dan begitu pula sebaliknya, jika mereka menolak maka penolakannya itu juga melibatkan unsur-unsur usaha dan pilihan bebasnya. Itulah sebabnya di akhirat nanti hanya manusia yang dituntut untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya.

Sebagai agama ketundukan, Islam beresensikan tauhid. Sebagaimana dijelaskan dalam Qs. al-A'raf/7:172, ruh manusia sudah mengadakan perjanjian primordial, dan ia telah mengesakan Tuhan sebelum lahir ke dunia. Atas dasar ini tauhid (mengesakan Tuhan), sebagaimana dinyatakan Hossein Nasr, merupakan kebenaran bersifat abadi yang telah ada sejak permulaan.[72] Hanya saja ada kalanya kemudian ia tertimbun sehingga tidak bisa tumbuh mekar (kafir). Akan tetapi meski demikian, fitrah ketauhidan itu tidak akan pernah lenyap-hilang dan mati, sebagaimana firman Allah "*la tabdil li khalq Allah*" (Qs. ar-Rum/30: 30). Fitrah ketauhidan yang abadi inilah yang oleh para filosof perennial biasa diapresiasi sebagai *sophia perennis* atau *hikmah khalidah* (kebijaksanaan atau kebenaran abadi).

Konsepsi di atas mengimplikasikan bahwa Islam dengan tauhid Sebagai esensinya merupakan agama yang mencakup seluruh sejarah kemanusiaan; Islam sudah ada sejak permulaan, oleh karenanya bersifat universal. Adam sebagai manusia pertama adalah muslim berdasarkan kenyataan bahwa ia merupakan nabi

[71] Gazalba, Sidi. *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976) 75.
[72] Ibid. 76

pertama dan bahwa ia telah mengakui keesaan Allah, dan begitu pule para nabi atau rasul lainnya yang hadir sebelum Muhammad. Sebagai misal adalah: Nabi Nuh (Qs. Yunus/10: 71-72); Ibrahim (Qs. Ali Imran/3: 67 dan al-Hajj/22: 78); Ya'kub (Qs. al-Baqarah/2:132); Yusuf (Qs. Yusuf/12: 101); Sulaiman (Qs. an-Naml/27: 29-97), Isa (Qs. Ali Imran/3: 52) dan sebagainya. Jika memang demikian adanya maka secara doktrinal agama Islam (baca, tauhid) yang disampaikan oleh nabi Muhammad tidak bisa dikatakan sepenuhnya bersifat baru, karena sudah diajarkan para nabi sebelumnya. Dalam konteks ini ketauhidan yang dibawa Muhammad lebih bermaksud memberikan penegasan kembali terhadap kebenaran asasi (tauhid) yang menjadi inti agama Allah, yang dibawa oleh para rasul sebelum Muhammad. Kebenaran asasi itu terangkum dalam konsep *ad-din al-hanif* (ketundukan primordial) yang mengandung makna tidak saja tunduk terhadap aturan Tuhan tetapi juga kepada kebenaran-kebenaran spiritual-asasi yang tidak berubah yakni tauhid. Doktrin tauhid inilah yang merupakan esensi Islam yang disampaikan oleh Muhammad dalam al-Qur'an dan juga para nabi sebelumnya. Dalam konteks ini kemudian al-Qur'an menyebut Muhammad dengan istilah *khatam al-anbiya'* yang berarti penutup para nabi (Qs. al-Ahzab/33: 40). Di samping itu kata *khatam* juga berarti cincin yakin cincin pengesah dokumen (kebenaran kitab suci sebelumnya).[73] Sebagai konsekuensinya maka setiap umat Muhammad di samping mengakui kebenaran al-Qur'an, mereka juga wajib mengakui keabsahan kitab-kitab suci terdahulu sebagai pembawa pesan ketuhanan pada zamannya, dan itulah sebabnya beriman kepada kitab-kitab suci, tentu termasuk juga kitab suci sebelum al-Qur'an, merupakan salah satu rukun iman. Inilah makna dan fungsi Islam (baca, tauhid) yang disampaikan oleh Muhammad sebagai pembenar atau penegas kembali agama (baca, doktrin ketauhidan) yang diajarkan oleh para nabi sebelumnya.

Sebagai agama terakhir, Islam yang disampaikan Muhammad sekaligus juga berfungsi sebagai pengoreksi dan penyempurna terhadap agama-agama sebelumnya (Qs. al-Baqarah/2: 87). Jika fungsi "penegas" lebih menyentuh pada aspek substansial agama yakni tauhid, maka fiulgsi sebagai penyempuma lebih berkaitan dengan aspek "bentuk" agama yakni syari'at bagian yang kurang

[73] Sayyed Hossein Nasr, *AYoung Muslim*, 16.

substansial. Sebab sebagaimana telah dijelaskan oleh para tokoh filosof perennial-Schoun misalnya-bahwa setiap agama mesti memiliki satu bentuk dan satu substansi.[74] Bentuk agama, atau dalam Islam adalah syari'at dalam pengertian sempit kata Schoun, bersifat relatif (tidak absolut), namun di dalamnya terkandung muatan substansial yang bersifat mutlak. Karena agama adalah merupakan gabungan dari substansi dan bentuk, maka agama kemudian menjadi suatu yang absolut tetapi relatif, dan itulah sebabnya agama bisa disebut sebagai *relatively-absolute*.[75] Konsepsi seperti ini sama sekali tidak berarti bentuk agama itu menjadi tidak atau kurang penting; substansi dan bentuk agama, menurut *perennialis*, adalah sama-sama penting, sebab substansi dan misi suatu agama baru bisa menjadi aktual ketika agama itu tampil dalam bentuknya yang nyata, dapat dikenali oleh manusia. Lebih dari itu dengan bentuk, keberadaan suatu agama menjadi fungsional dan operasional. Dalam konteks ini al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa "bagi setiap umat telah Kami tetapkan syari'at khusus (Qs. al-Hajj/22: 67). Dengan kata lain, perbedaan agama yang disampaikan oleh para rasul hanya menyangkut bentuk - syari'atnya, sedangkan substansi agama berupa tauhid tidak ada perbedaan signifikan. Konsepsi semacam inilah rupanya yang dikehendaki oleh para tokoh filsafat prennial dalam pernyataannya bahwa "bentuk agama bersifat relatif, namun di dalamnya terkandung muatan substansial yang bersifat mutlak".

Berfungsinya Islam (Muhammad) sebagai penyempurna agama sebelumnya menunjukkan bahwa agama Islam yang disampaikan oleh Muhammad adalah agama yang sempuma, baik substansi maupun bentuknya. Pada sisi lain juga berarti bahwa agama yang dibawa para rasul sebelum Muhammad adalah relatif belum sempurna, untuk tidak mengatakan tidak sempurna. Karakter ketidak-sempurnaan ini setidaknya terlihat dalam agama yang dibawa oleh nabi Musa (ada yang menyebut, Yahudi) misalnya dan nabi Isa as (kadangkala dinamakan, Kristen), yang keduanya telah hadir kepada umat manusia mendahului Islam yang disampaikan oleh nabi Muhammad SAW Dua agama sebelum Muhammad itu dalam batas-batas tertentu bisa dikatakan berbeda secara diametral: agama yang

[74] Racman, Budhy, Munawar *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Srigunting, 2004), 15.
[75] Schoun, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975), 25.

disampaikan Musa memberikan penekanan yang begitu kuat terhadap eksoterisme, meskipun tidak sampai membuang atau meniadakan esoterisme agama, sedangkan agama yang dibawa oleh nabi Isa begitu memberikan penekanan atas dimensi esoterisme, meskipun tentu saja tidak sampai berarti meniadakan eksoterisme. Sementara itu agama Islam yang disampaikan oleh Muhammad mensisntesiskan secara seimbang dua dimensi agama tersebut, bahkan kedua dimensi itu diposisikan dalam pola hubungan kesatuan integral. Terhadap agama Musa, Islam Muhammad melengkapi dengan ajaran kasih (esoterisme), dan sebaliknya terhadap agama Isa, Islam Muhammad melengkapinya dengan doktrin-doktrin yang bersifat legal-formal (eksoterisme).[76] Inilah salah satu karakteristik Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad sebagai indikasi kesempurnaannya, sehingga rasional kalau kemudian ia juga berperan menyempurnakan agama-agama yang telah disampaikan oleh para rasul sebelumnnya. Oleh karena itu al-Qur'an secara eksplisit telah menyatakan bahwa Islam yang dibawa oleh Muhammad merupakan agama yang telah sempurna (Qs. al-Ma'idah/5: 3).

B. KARAKTERISTIK ISLAM

Sebagai pembuka untuk menguraikan universalitas Islam, kutipan berikut ini penting untuk direnungkan. George Bernard Shaw, seorang pemikir Inggris terkemuka, pernah menyatakan mengenai Islam sebagai berikut:

> Saya selalu memandang dengan penuh hormat terhadap agama (yang dibawa) oleh Muhammad, karma keistimewaan vitalitasnya. Ia adalah satu-satunya agama yang bagiku tampak memiliki kemampuan mengasimilasi fase-fase perubahan eksistensi, sehingga dapat menarik manusia dan berbagai usia. Aku telah mengkajinya-manusia istimetva tauladan zaman dan dalam keyakinanku tidak sedikit pun ia menampakkan sikap anti Yesus, dan selayaknya pula apabila ia disebut sebagai penyelamat kemanusiaan. Saya yakin apabila orang seperti itu memiliki kekuasaan seperti seorang diktator dalam masa modern, tak pelak lagi pasti ia akan dapat menyelesaikan masalah lewat cara-cara yang akan melahirkan kedamaian dan kebahagiaan. Saya berani meramalkan bahwa apa

[76] Komaruddin Hidavat., Op.Cit, 63.

yang diajarkan Muhammad di suatu masa kelak akan dapat diterima oleh orang Eropa, sebagaimana pula telah mulai diterima oleh orang Eropa masa kini."

Pertanyaan yang mungkin mula-mula muncul usai membaca nukilan tersebut adalah karakteristik apa yang menyebabkan jutaan manusia menerima dan mengakui kebenaran Islam pada masa lalu, dan tetap sedemikian menariknya di zaman modern seperti sekarang ini? Sebagai agama yang melengkapi proses kesinambungan agama wahyu, agama Islam telah memiliki berberapa karakteristik atau sifat dasar, [77] dan sekaligus karakteristik itu merupakan keistimewaan Islam yang membedakannya dengan agama-agama lainnya. Diantara karakteristik itu adalah sifat universalitas ajaran Islam.

Berbeda dengan agama lain, termasuk agama yang dibawa oleh para nabi sebelumnya, Islam yang dibawa oleh Muhammad bersifat universal. Dan bahkan universalitas Islam atau keberlakuan ajaran Islam untuk seluruh manusia, yang hidup di segala tempat, zaman dan keadaan, merupakan suatu prinsip ajaran Islam yang mesti diterima oleh seluruh umat manusia (Muslim) sebagai suatu keyakinan.[78] Argumentasi-argumentasi keagamaan yang berkaitan dengan hal ini cukup banyak dan saling kait-mengkait, dan boleh jadi juga berbeda-beda. Namun pada akhirnya semua argumen bertemu pada satu titik kesimpulan atau konklusi bahwa kebenaran ajaran agama Islam-agama Allah yang disampaikan kepada manusia dengan perantaraan nabi Muhammad-itu adalah bersifat universal.

Di antara bukti dan sekaligus menjadi argumen atas universalitas ajaran agama Islam adalah terlihat pada uraian di bawah ini:

Pertama, jangkauan dan sasaran dakwah Islam. Kita ketahui bahwa para utusan sebelum Muhammad hanya diutus kepada kaum atau bangsa tertentu, sehingga misi dakwahnya bersifat lokal. Nabi Ibrahim dan Musa, misalnya, hanya diutus untuk menyampaikan dakwahnya kepada bani Israil, dan begitu pula Isa (Qs. ash-Shaff: 6); nabi Shalih khusus diutus untuk kaum Tsamud (Qs. an-Naml: 45) dan begitu seterusnya. Sedangkan nabi Muhammad, dengan agama Islam yang dibawanya, diutus kepada seluruh umat manusia, tidak hanya kepada kaum atau bangsa tertentu. Dan ajaran yang dibawa oleh beliau bisa berlaku untuk semua umat

[77]Kurshid, *Ahmad*, *TheIslamic*, 25.
[78] *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid I. (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1988), 247.

manusia, siapa pun dia, di mana pun dan kapan pun. Dengan kata lain, sasaran dakwah Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad bersifat lintas bangsa, waktu dan tempat. Hal seperti ini telah jelas dalam salah satu ayat alQur'an "tidaklah Kami utus engkau (Muhammad) kecuali untuk membawa khabar gembira dan peringatan bagi seluruh manusia, tempi kebanyakan manusia tidak tahu" (Qs. as-Saba': 28).

Misi dakwah Islam oleh nabi Muhammad dilaksanakan melalui dakwah sepanjang hayatnya, dan kemudian dilanjutkan oleh generasi sesudahnya dan atau ulama' pewarisnya. Mula-mula Muhammad menyampaikan dakwahnya kepada kaumnya sendiri suku Quraisy, dan kemudian meluas kepada suku-suku Arab lainya. Setelah bangsa Arab yang berada di semenanjung Arabia menerima ajaran yang disampaikannya, Muhammad mengirimkan beberapa utusan kepada raja-raja dan para penguasa untuk mengajak mereka masuk Islam. Diantara penguasa itu adalah raja Persia, Ethiopia, penguasa Alexandria, Muwaqis dan gubemur Bizantium dan Basra.[79]

Penyampaian Islam ke negara-negara lain di luar semenanjung Arabia dilanjutkan oleh khalifah pertama Abu Bakar. Tetapi usaha itu baru jelas hasilnya pada masa khalifah Umar bin Khathab, di mana pada masa itu Islam mulai berhasil menembus wilayah Mesir, Palestine, Suriah, Irak dan Persia. Kemudian pada masa Daulah Umawi, dakwah Islam diperluas hingga ke Spanyol den Perancis di Eropa dengan melalui Afrika Utara, ke Cina melalui Asia Tengah, dan bahkan sampai ke India dengan melalui Afghanistan. Dan pada masa sesudah itu Islam masuk ke Eropah Timur sampai pada perbatasan Wina, dan di Asia Tenggara sampai ke Malasyia dan Philipina serta Indonesia." Dengan demikian Islam telah dianut oleh sejumlah manusia dari berbagai ragam bangsa, bahasa, budaya, ras dan adat-istiadat, dan bahkan juga kasta. Akan tetapi meski demikian mereka itu tetap disatukan oleh sumber ajaran fundamental yang sama yakni kitab suci al-Qur'an. Hal demikian ini menurut Harun Nasution menunjukkan bahwa misi dakwah Islam bukan hanya untuk kaum tertentu, melainkan untuk seluruh umat manusia di seluruh penjuru dunia, karenanya Islam merupakan agama yang bersifat universal.

[79] Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, cet. I. Bandung, Mizan, 1992) 213.

Kedua, ajaran Islam bersifat *waqi'iyah*, yakni berpijak pada kenyataan objektif manusia.[80] Dengan kata lain, ajaran Islam itu sesuai dengan realitas dasar manusia. Lebih jauh Qurash Shihab menunjuk ayat pijakannya yakni "maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu" (Qs. ar-Rum: 30). Kalau disadari bahwa fitrah kemanusiaan merupakan suatu yang dimiliki oleh seluruh manusia, maka hal itu berarti al-Qur'an telah memberi penegasan bahwa ajaran Islam yang dibawa oleh nabi Muhammad sesuai betul dengan seluruh umat manusia.

Dalam konteks ini, Abdurrahman Wahid mengedepankan contoh universalitas Islam, yakni berupa lima jaminan dasar bagi manusia, yaitu lima buah jaminan dasar yang diberikan kepada warga masyarakat, baik secara perorangan maupun bersifat kelompok. Kelima jaminan dasar itu tersebar dalam literatur hukum Islam (*al-kutub al-fiqhiyah*) lama yakni jaminan dasar akan: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum; (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama; (3) keselamatan keluarga dan keturunan; (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum dan (5) keselamatan profesi.[81]

Selain melalui lima jaminan dasar terhadap manusia itu, universalitas Islam, dalam konteks *waqi'iyah*, juga dapat dibuktikan melalui makna dasar Islam itu sendiri. Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa substansi Islam adalah ketundukan primordial yakni ketundukan kepada hukum agama dan sekaligus juga ketundukan kepada kebenaran sepiritual asasi yang tidak pernah berubah (tauhid) - terlepas dari adanya penyelewengan yang oleh para filosof perennial disebutnya sebagai kebenaran abadi. Ketundukan primordial ini, kata Hossein Nast, sudah ada pada manusia sejak permulaan dan tidak akan pernah hilang. Jika memang demikian berarti ajaran Islam yang berintikan ketundukan itu sesuai dengan realitas objektif seluruh manusia, di mana pun den kapan pun. Terlepas dari adanya tindakan penyelewengan setelah manusia lahir ke dunia.

Hanya saja di sisi lain ada kenyataan yang tidak bisa dihindari yakni terjadinya perbedaan. Baik perbedaan yang disebabkan oleh persoalan waktu,

[80] Saiful Muzani, *Islam Rasional*, .., 32
[81] Saiful Muzani, *Ibid*, 32-33

tempat maupun oleh pribadi masing-masing manusia. Sifat redaksi al-Qur'an merupakan salah satu faktor yang ikut juga mengakibatkan terjadinya perbedaan-perbedaan itu.

Dari kedua kenyataan di atas, yang ternyata keduanya diakui keberadaannya oleh al-Qur'an, tampaklah karakter *waqi'iyah* ajaran Islam. Dan dari dua kenyataan itu pula ditarik konklusi perihal adanya ajaran al-Qur'an yang bersifat universal, berpijak pada kesamaan yang dimiliki oleh semua manusia, dan ada pula yang partikular atau kondisional akibat perbedaan-perbedaan manusiawi tempat atau waktu. Menurut Harun Nasution, [82] ajaran al-Qur'an bersifat universal, yang tidak berubah dan tidak boleh diubah hanya sedikit sekali yakni kurang lebih hanya 500 ayat atau sekitar 8 % dari seluruh ajaran al-Qur'an. Kemudian tentang perincian maksud dan pelaksanaan ajaran dasar al-Qur'an itu dapat disesuaikan dengan situasi, kondisi, tempat dan waktu tertentu. Akibatnya muncullah berbagai aliran dan mazhab dalam dunia Islam, baik menyangkut teologi, falsafah, tasawuf dan sebagainya, yang semuanya itu dapat dikembalikan kepada istilah Syah Walilyullah sebagai Islam universal dan lokal.[83] Maksudnya, di dalam Islam memang terdapat ajaran-ajaran yang bersifat universal, tetapi penafsiran dan cara pelaksanaan ajaran-ajaran universal itu berbeda dari satu tempat ke tempat lain, bercorak lokal. Inilah kata Harun Nasution suatu bukti bahwa Islam merupakan agama yang selalu sesuai dengan segala tempat dan zaman.[84]

Diantara contoh universalitas al-Qur'an, ditinjau dari sisi zaman, adalah ajaran musyawarah. Di dalam al-Qur'an dinyatakan "*wa syawir hum fi al-amr*", hanya saja opersional musyawarah tidak dijelaskan oleh al-Qur'an. Maka dalam sistem pemerintahan monarkhi Islam di masa silam musyawarah dilaksanakan melalui raja dengan meminta pendapat kepada pembantu-pembantu dekatnya, dan setelah mempertimbangkan pendapat-pendapat itu kemudian raja mengambil keputusan. Penafsiran ini tentu berbeda lagi dengan penafsiran-penafsiran pada masa modern seperti sekarang ini. Yang jelas sebagai dinyatakan oleh Harun

[82] Shihab, M. Quraish, *Op.cit*, 214
[83] Budhy Munawwar-Rachman, *op.cit*, 546
[84] Muzani, *Op.cit*, 33.

Nasution, karena semuanya adalah penafsiran dan penjabaran dari ajaran dasar al-Qur'an maka semuanya berada dalam lingkup kebenaran.

C. METODE PEMAHAMAN ISLAM

Dalam perjalanan sejarah ada berbagai cara yang dipergunakan oleh para pemikir Islam untuk mendekati dan memahami ajaran Islam. Menurut Mukti Ali, setidaknya ada tiga jenis pendekatan yng telah dipergunakan untuk memahami ajaran Islam, yaitu pendekatan *naqli* (tradisional), *`aqli* (rasional) dan *kasyfi* (mistis).[85] Secara lebih rinci tiga pendekatan itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Pendekatan *Naqli* (Tradisional)

Pendekatan *naqli* adalah metode memahami Islam dengan langsung merujuk kepada makna harfiah atau makna tekstual al-Qur'an dan sunnah, tanpa memberikan peranan kepada akal dan hasil pemikiran lainnya. Pendekatan ini cenderung menolak ilmu kalam dan tasawuf. Dasar penggunaan metode ini adalah anggapan bahwa teks-teks wahyu sudah komplit menampung segala masalah yang diperlukan dan mengikuti tradisi nabi Muhammad serta *as-salaf as-salih*. Dalam konteks ini Abu Zahrah memberikan pemyataan:

Kaum salaf seperti yang dilukiskan oleh Ibn Taimiyah adalah mereka yang berpendapat bahwa tidak ada jalan untuk mengetahui akidah, hukum dan apa yang ada hubungannya dengan itu secara global atau terperinci, kecuali hanya didapatkan dari al-Qur'an dan sunah yang menerangkan hal itu. Maka yang diterangkan oleh al-Qur'an dan sunah itu tidak boleh ditolak. Menolak berarati melepaskan tali agama. Akal tidak mempunyai kekuasaan untuk mentakwilkan atau menafsirkan atau menghukumi al-Qur'an kecuali mengikuti apa yang telah dikandung olehnya Kalau sekiranya akal itu mempuryai kemampuan, itupun terbatas pada pembenaran, ketaaatan dan menerangkan pendekatan antara dalil akal dan naql dengan tidak ada perbedaan antara keduanya. Akal berkedudukan sebagai saksi, bukan sebagai penentang, sebagai penjelas dari dalil yang terkandung dalam al-Qur'an.[86]

---

[85] Nasution, Harun *Pembaharuan dalam Islam*; *Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 22

[86] Muzani, *op.cit.* 33

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa pendekatan *naqli* secara historis pada umumnya telah dipergunakan oleh kaum salaf. Kemudian pada sekitar abad ke-7 H, salafisme diformulasikan kembali oleh Ibn Taimiyah, dan selanjutnya pada abad ke-12 H secara lebih kaku dimunculkan kembali oleh Muhammad bin Abdul Wahab di Saudi Arabia, dengan gerakannya yang dikenal dengan wahabiah.

2. Pendekatan '*Aqli* (Rasional)

Berbeda dengan pendekatan naqli, pendekatan yang kedua ini cenderung pada model pemahaman Islam dengan menekankan pada rasionalitas dan spekulatif. Pendekatan ini menempatkan rasio sebagai alat yang dominan, sehingga teks-teks wahyu, baik menyangkut akidah maupun hukum, harus diterima secara rasional. Untuk itu semua hasil pemikiran rasional dapat dipergunakan bila berdaya guna untuk memperkuat kebenaran dan menambah keyakinan. Metode ini dalam kenyataan sejarah banyak dipergunakan oleh para teolog Mu'tazilah dan filosof muslim dalam bidang akidah, serta Abu Hanifah dalam bidang fikih.

3. Pendekatan *Kasyfi* (Mistis)

Pendekatan *kasyfi* adalah metode yang dipergunakan oleh para Sufi untuk memperoleh pengetahuan atau ma'rifah secara langsung dari Allah dengan intuisi sebagai instrumennya, bukan melalui nalar. Dalam hal ini para sufi lebih menekankan pada penghayatan aspek dalam atau esoterisme Islam, meskipun tidak sampai membuang yang eksoterik.

Menurut Mukti Ali ketiga jenis pendekatan tersebut sudah ada sejak zaman Nabi, dan selanjutnya juga diaplikasikan para ulama, meskipun tidak selamanya berjalan secara pararel. Bahkan pasta nabi Muhammad terdapat beberapa tokoh Islam yang mencoba untuk mengintegrasikan pendekatan-pendekatan itu. Al-Asy'ari, misalnya, berupaya mengintegrasikan antara pendekataan tradisional-tekstual dengan rasional dalam teologi Islam, terlepas dari sejauh mana keberhasilannya. Sementara al-Gazali nampaknya justru bermaksud melakukan kompromi terhadap ketiga bentuk pendekatan itu, meskipun kemudian yang lebih nampak hasilnya adalah kompromi antara pendekatan *naqli* dengan *kasyfi*.

BAB IV
ALQUR'AN SEBAGAI SUMBER DASAR AGAMA ISLAM

A. PENGERTIAN AL-QUR'AN

Secara etimologis, kata al-Qur'an mengandung anti bacaan yang dibaca. Lafadz al-Qur'an berbentuk *isim mashdar* dengan "*isim maf'ul'*. Lafadz al-Qur'an dengan arti bacaan, misalnya dapat dilihat pada firman Allah yang artinya sebagai berikut:

> "*janganlah, engkau menggerakkan lidahmu untuk terburu-buru membacanya. Sesungguhnya menjadi tanggungan-Ku mengumpulkan dan membacanya. Maka apabila Kami membacanya, maka ikutilah pembacaannya*" *(QS. Al-Qiyamah: 16-18).*

Mengenai asal-usul kata al-Qur'an, di kalangan ahli ada beberapa pendapat, yang antara lain adalah:[87]

1. Al-Syafi'i (150-204 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an ditulis dan dibaca dengan tanpa hamzah (al-Quran) serta tidak diambil dari kata lain. Ia adalah nama khusus yang dipakai untuk kitab suci yang diberikan kepada nabi Muhammad, sebagaimana kitab Injil dan Taurat yang masing-masing diberikan kepada Isa dan Mesa.
2. Al-Farra' (w 207 H), penulis kitab *Ma'ani al-Qur'an*, berpendapat bahwa kata al-Qur'an tidak berhamzah, dan diambil dari kata qara'in, bentuk jamak dari garinah, yang bermakna indikator/ petunjuk. Hal ini dikarenakan sebagian ayat al-Qur'an serupa satu sama lain, sehingga seolah-olah sebagian ayatnya merupakan indikator dari apa yang dimaksud oleh ayat lain yang serupa itu.
3. Al-Asy'ari (w. 324 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an tidak berhamzah dan diambil dari kata *qarana* yang berarti menggabungkan. Hal ini disebabkan karena surat-surat dan ayat-ayat al-Qur'an dihimpun dan digabungkan dalam satu mushaf.
4. Al-Zajjaj (w. 311 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an berhamzah, berwazan *fu'lan* dan diambil dari kata *al-qar'u* yang berarti menghimpun. Hal ini karena

[87] Ibid, 26

al-Qur'an merupakan kitab suci yang menghimpun intisari dari ajaran-ajaran kitab sebelumnya.

5. Al-Lihyani (w. 215 H) berpendapat bahwa kata al-Qur'an berhamzah, bentuk masdar dari *qara'a* yang berarti membaca. Hanya saja menurut al-Lihyani merupakan masdar yang bermakna isim *maf'ul*. Jadi al-Qur'an artinya *maqru'* (yang dibaca).

Terhadap pendapat-pendapat yang disebutkan di atas Shubhi al-Shalih mengemukakan penilaiannya bahwa pendapat yang paling benar adalah "al-Qur'an masdar dan muradif dengan *qira'ah* (bacaan), [88] sebagai tersebut di dalam Qs. al-Qiyamah ayat 17-18:

"Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu) pandai membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya, maka ikutilah bacaannya itu "[89]

Adapun pengertian al-Qur'an secara terminologis dapat dipahami dari pandangan beberapa tokoh berikut ini:

1. Menurut al-Zuhaili:[90]

القرأن هو كلام الله المعجز المنـــزل على النبي ص.م بالفظ العربي المكتوب فى المصاحف المتعبد بتلاوته المنقول عنه بالتواتر المبدوء بسورة الفا تحة المختوم بسورة الناس.

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang mu'jiz yang diturunkan kepada nabi Muhammad yang tertulis dalam mashahif merupakan ibadah dalam membacanya yang diriwayatkan secara mutawatir diawali dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan an-Nas".

2. Shubhi al-Shalih[91] merumuskan definisi al-Qur'an yang dipandang sebagai definisi yang dapat diterima oleh para ulama', terutama ahli bahasa, fikih dan ahli ushul.

---

[88] ibid, 27
[89] Mukti Ali, *Op.cit*, 19
[90] Abu Zahrah, *Sejarah Mazhab…*, 215.
[91] Ibid, 36

القرأن هو كلام المعجز المنـــزل على النبي ص.م المكتوب فى المصاحف المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته

"al-Qur'an adalah kalam Allah yang mu'jiz yang diturunkan kepada nabi saw, yang tertulis dalam mashahif yang diriwayatkan secara mutawatir dan merupakan ibadah dalam membacanya':

3. Menurut al-Shabuni:[92]

"Al~Qur'an adalah kalam Allah yang mu'jiz yang diturunkan kepada nabi terakhir melalui al-amin jibril yang tertulis dalam mashahif yang diriwayatkan kepada kita secara mutawatir, merupaka ibadah dalam membacanya diawali dengan surat al-fatihah dan diakhiri dengan surat an Nas".

Bila dilakukan analisis secara kritis, ada kelemahan yang inheren pada rumusan definisi masing-masing di atas. Pada definisi pertama tidak dimasukkan *bi wasithah jibril* sebagai indikasi kekurangannya, mengingat al-Qur'an mesti diwahyukan dengan perantaraan Jibril, meski tidak semua yang diwahyukan Tuhan melalui Jibril mesti berupa al-Qur'an. Sedangkan kelemahan pada rumusan definisi yang kedua, di samping karena tidak dimasukkannya unsur *bi wasithah* Jibril, juga karena tidak terdapatnya unsur bahasa Arab ke dalam rumusan itu. Padahal yang dinamakan al-Qur'an pasti berbahasa Arab (Lihat, Qs. Fushshilat: 3), sehingga tafsir dan terjemahnya dalam bentuk bahasa apapun tidak bisa dinamakan al-Qur'an. Dan begitu pula rumusan definisi yang ketiga, di dalamnya tidak disebutkan bahasa Arab sebagai salah satu unsur substansialnya.

Bertolak dari analisa di atas, kiranya dapat ditegaskan bahwa al-Qur'an adalah kalamullah yang mu'jiz, yang diturunkan kepada Muhammad dengan melalui Jibril, dengan lafadz Arab, yang ditulis dalam mashahif, yang membacanya sebagai suatu ibadah, dan diriwayatkan secara mutawatir. Dengan demikian, unsur-unsur pokok yang mutlak terkandung dalam pengertian al-Qur'an adalah:

1. Al-Qur'an adalah kalamullah yang bersifat mu'jiz.
2. Al-Qur'an adalah kitab suci yang khusus diturunkan kepada nabi Muhammad.

[92] Al-Jurjani. *al-Ta'rifat*. (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1988), 58

3. Metode pewahyuan al-Qur'an mesti melalui Jibril, meski tidak semua yang diwahyukan lewat Jibril berwujud al-Qur'an.
4. Al-Qur'an berhasa Arab, yang lafadz dan tentu juga maknanya-berasal langsung dari Allah.
5. Al-Qur'an adalah kalamullah yang eksistensinya sudah tertuliskan dalam mushaf.
6. Al-Qur'an merupakan kalamullah yang membacanya saja sudah dinilai sebagai ibadah.
7. Al-Qur'an merupakan kalamullah yang periwayatannya secara mutawatir.

Di samping sebutan atau nama al-Qur'an, para ulama juga memberikan beberapa sebutan lain dengan jumlah yang sangat bervariasi, bahkan kadangkala terkesan berlebihan. Abu Ma'ali `Uza.izi bin Abdul Malik menjelaskan dalam kitabnya al-Burhan bahwa Allah telah menamai al-Qur'an dengan 55 nama.[93] Bahkan Abu Hasan al-Harali menegaskan bahwa ada lebih dan 90 nama untuk al-Qur'an.[94] Pendapat semacam ini sangat berlebihan, sebab telah terjadi pencampur-adukan antara nama dan sifat al-Qur'an. Kebanyakan yang semula mereka anggap sebagai nama-nama al-Qur'an ternyata hanya merupakan sifat-sifat Al-Qur'an. Adapun di antara pendapat yang lebih dapat dipegangi adalah yang dikemukakan oleh al-Zuhaili yang menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki 5 nama, yakni al-Qur'an, al-kitab, al-mushaf, al-nur dan al-furgan.[95] Hanya saja sebagaimana disampaikan oleh Subhi al-shalih, bahwa di antara lima nama itu terdapat dua nama atau sebutan yang paling terkenal yakni al-Qur'an dan al-Kitab.[96]

B. ISI/KANDUNGAN AL-QUR'AN

Seluruh umat Islam sepakat bahwa Islam yang disampaikan oleh Muhammad adalah agama yang sempurna, dan bahkan paling sempurna. Atas dasar ini kemudian ada sebagian pemikir Islam yang berpendapat bahwa al-Qur'an telah menjelaskan segala-galanya, tak ada sesuatupun yang alpa darinya. Relevan dengan

[93] Tim Penyusun, *Teks Book Dirasah Islamiyah*, (Surabaya: Aneka Bahagia, 1995), 11.
[94] Sidi Gazalaba, *Masyarakat Islam…*, 75.
[95] Ibid, 76.
[96] Budhy Munawwar-Rachman, *Kontekstual Doktrin…*, 16

pandangan seperti ini Rasyid Ridla pernah mengatakan bahwa al-Qur'an mengandung semua ilmu pengetahuan yang ada di alam kosmis ini.[97] Dengan kata lain, al-Qur'an merupakan kitab suci yang di dalamnya sudah dijelaskan sistem perekonomian, politik, sosio-budaya, ilmu pengetahuan dan seterusnya, sehingga tidak ada suatu pun yang terlupakan olehnya. Hal ini didasarkan pada Qs. al-Ma'idah ayat 3:

Artinya: "*Hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridlai Islam itu jadi agamamu*".

Artinya: "*(Dan ingatlah) akan hari (ketika) Kami bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri. Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu danpetunjuk serta rahmatdan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri*"

Ayat-ayat di atas dan yang senada dengannya memang dapat diartikan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sempurna isinya dalam arti tidak ada sesuatupun yang dilupakan dan segala-galanya telah dijelaskan di dalamnya. Namun pernyataan semacam ini masih perlu diklarifikasi dan dielaborasi lebih lanjut. Dalam konteks apa pernyataan itu muncul? Ringkasnya, pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an telah menjelaskan seluruh aspek kehidupan manusia, seperti sistem ekonomi, politik, perindustrian, ketatanegaraan, ilmu pengetahuan dan seterusnya masih perlu dilakukan pengujian lebih lanjut. Sebagai standarnya, antara lain adalah komposisi keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an beserta rincian isi kandungannya.

Al-Qur'an diturunkan Allah kepada Muhammad dalam rentang waktu sekitar 23 tahun, periode Makkah selama 13 tahun dan sisanya 10 tahun periode Madinah. Jumlah ayat al-Qur'an seluruhnya ada 114, dan disepakati bahwa 86 dari jumlah itu merupakan surat Makiyah dan 38 merupakan surat Madaniyah. Apabila ditinjau dari segi jumlah ayat, al-Qur'an memuat 6236 ayat, 4780 ayat atau 76, 65 prosen dari padanya adalah ayat-ayat Makiyah.[98]

Ayat-ayat Makiyah yang prosentasinya sekitar tiga perempat dari seluruh isi al-Qur'an, isinya secara umum berupa penjelasan mengenai keimanan, dan

[97] Muzani, *Islam Rasional*, 53
[98] ibid, 34

sedikit hal terkait dengannya. Oleh karena itu logis kiranya sebagian besar penjelasannya adalah mengenai Tuhan dan sifat-sifat-Nya, iman, kufr, Islam, nifak, hidayah, syirk, khair dan syarr, akhirat dan dunia, surga dan neraka, kitab-kitab sebelum al-Qur'an, umat serta para nabi dan rasul sebelum Muhammad.[99]

Adapun ajaran yang berkaitan dengan hidup bermasyarakat dan bernegara terkandung dalam ayat-ayat Madaniyah, yakni ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan pada paska hijrah Nabi Muhammad ke Madinah. Karena pada periode Madinah keberadaan umat Islam sudah merupakan suatu tatanan masyarakat yang sudah memiliki wilayah, rakyat, pemerintahan, angkatan perang dan lembaga-lembaga kemasyarakatan lainnya. Ayat-ayat Madaniyah berjumlah sekitar 1456 buah atau 23, 35 prosen dari seluruh ayat al-Qur'an. Hanya saja perlu ditegaskan bahwa tidak seluruh ayat Madaniyah yang berjumlah 1456 itu mengandung ketentuan-ketentuan hukum tentang hidup kemasyarakatan umat Islam, [100] ada juga sebagian kecil darinya yang berbicara mengenai keimanan.

Berikut ini adalah perkiraan komposisi ayat al-Qur'an dan isinya. Ayat al-Qur'an yang memuat ketentuan tentang iman, ibadah dan hidup kemasyarakatan kurang lebih hanya ada 500 buah ayat atau 8 prosen dari keseluruhan ayat al-Qur'an. Dari sejumlah itu, ayat-ayat mengenai ibadah ada 140, dan tentang hidup kemasyarakatan ada 228 ayat, dan kemudian sisanya berisi tentang keimanan. Menyangkut ayat-ayat mengenai hidup kemasyarakatan yang berjumlah 228 itu, Wahab Khalaf memberikan rincian lebih lanjut berikut ini:

> *(a) hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris dan sebagainya ada 70 ayat; (b) hidup perdagangan/ perekonomian, jual beli, sewa menyewa, pinjam meminjam, gadai, perseroan, kontrak dan sebagainya ada 70 ayat; (c) soal hukum pidana ada 30 ayat; (d) hubungan orang Islam dengan non muslim ada 25 ayat; (e) soal pengadilan ada 13 ayat; (f) hubungan orang kaya dengan orang miskin 10 ayat; dan (g) soal kenegaraan ada 10 buah ayat*.[101]

Masalah keuangan, perindustrian, pertanian dan sebagainya tidak terdapat dalam teori rincian di atas. Memang betul dalam rincian tersebut telah ada ayat-ayat

[99] Harun Nasution, *Pembaharuan Islam*, 24.
[100] Komaruddin Hidayat, *Atas nama agama…*14
[101] Nasr Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisme…*93.

mengenai kenegaraan, misalnya, tetapi ayat-ayat itu tidak menjelaskan bentuk pemerintahan Islami yang harus ditegakkan oleh seluruh umat Islam. Misalnya, apakah sistem pemerintahan harus mengambil bentuk khilafah, kerajaan, republik atau lainnya? Dalam konteks ini ayat-ayat tersebut hanya menjelaskan dasar-dasar fundamental atau prinsip-prinsip dasar berupa *fundamental ideas* yang harus dipegangi oleh seluruh umat Islam dalam pengaturan negara. Salah satu prinsip fundamental itu adalah permusyawaratan, sebagaimana ditegaskan dalam ayat "*wa syawirhum fi al-amr*". Musyawarah boleh dijalankan dalam berbagai bentuk pemerintahan, sebagaimana telah teruji dalam sejarah panjang politik umat Islam. Dan begitu pula masalah ekonomi, ayat-ayat al-Qur'an tidak menetapkan sistem perekonomian yang mesti ditegakkan, apakah model kapitalisme atau sosialisme; dalam hal ini yang dijelaskan olehnya hanya sejumlah prinsip dasar yang harus ditegakkan dalam tatanan perekenomian Islam, diantaranya adalah haramnya riba dan wajibnya keadilan dilaksanakan.

Dengan dasar uraian di alas kiranya dapat dipahami bahwa sesungguhnya al-Qur'an tidak memberikan ketetapan tentang berbagai sistem dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Di dalam al-Qur'an belum ditetapkan sistem kenegaraan, sistem perekonomian, sistem keuangan, sistem hidup bermasyarakat, perindustrian, pertanian dan sebagainya yang harus ditegakkan oleh umat Islam. Yang ditetapkan oleh al-Qur'an hanya dasar-dasar dan patokan-patokan umum semata, dan di alas dasar-dasar umum itulah kemudian umat Islam mengatur hidup kemasyarakatannya, sehingga muncul sistem pemerintahan Islam, ekonomi, keuangan, dan sistem masyarakat Islam. Ringkasnya, meski al-Qur'an tidak mengandung sistem ekonomi, kenegaraan, keuangan dan sebagainya, hal ini bukan berarti ekonomi, masyarakat, politik Islam dan sebagainya tidak terdapat dalam al-Qur'an. Semua sistem ini telah ada, hanya saja bukanlah merupakan doktrin absolut yang tidak dapat berubah menurut perkembangan zaman; semua sistem itu merupakan hash ijtihad dan karenanya lebih merupakan hash pikiran manusia, sehingga is dapat berubah dan dirubah. Hanya saja dalam perubahan itu dimensi prinsip dasarnya yang terdapat di dalam al-Qur'an tidak boleh dilupakan dan tidak boleh dirubah, patokan-patokan itu harus tetap dijadikan pegangan. Pemahaman seperti ini relevan dengan semangat hadits "kalian lebih mengetahui soal-soal hidup keduniaanmu" (*antum a'lam bi*

umur dunyakum), dan jelas hidup kemasyarakatan lebih sebagai persoalan keduniaan.

Ada hikmah agung terkait dengan konsep doktrinal di atas. Masyarakat secara sosiologis memiliki karakter dasar dinamis, berubah dan berkembang sejalan dengan tuntutan zaman. Sementara peraturan dan hukum memiliki efek mengikat. Oleh karena itu kalau peraturan dan hukum absolut berjumlah banyak dan terinci, maka dinamika masyarakat yang diatumya tentu akan menjadi terikat olehnya, sehingga menjadi statis. Agar masyarakat menjadi dinamis, maka ayat-ayat yang mengaturnya jangan begitu banyak jumlahnya terkecuali menyangkut dasar-dasar pokoknya. Dengan kata lain, dalam masalah ini nampaknya Tuhan menyerahkan kepada akal manusia untuk mengatumya, sesuai dengan ayat-ayat yang mendasarinya yang berjumlah hanya sedikit lagi global, tidak bersifat terinci. Di sinilah letak hikmah mengapa ayat-ayat al-Qur'an tidak banyak membicarakan masalah hidup kemasyarakatan manusia.

Adapun mengenai ilmu pengetahuan, fenomena alam memang disinggung oleh al-Qur'an, yang menurut perkiraan ahli berjumlah sekitar 50 ayat.” Ayat-ayat yang biasa dinamakan ayat kauniyah ini, pada dasamya memuat perintah dan dorongan kepada manusia agar memperhatikan dan memikirkan alam sekitar. Sebab dengan memperhatikan fenomena sekitamya, manusia akan sampai kepada kesimpulan bahwa fenomena-fenomena yang tedapat di alam semesta tidaklah terjadi dengan sendirinya, melainkan mesti diciptakan dan digerakkan oleh dzat yang berada di balik alam ini yakni Tuhan. Dengan kata lain, perenungan terhadap alam akan mengakibatkan iman manusia menjadi semakin kokoh. Inilah tujuan sebenarnya dan ayat-ayat kauniah.

Selain hal di atas penyebutan ayat kauniyah tidaklah diikuti oleh penjelasan terinci mengenai proses kejadiannya, dan proses itu hendaknya diusahakan oleh fikiran manusia. Kalau memang demikian maka kurang begitu tepat untuk dikatakan bahwa al-Qur'an itu telah membahas dan menjelaskan ilmu pengetahuan. Sebagaimana ditegaskan oleh Harun Nasution, yang tepat harus dikatakan bahwa ada di antara ayat-ayat al-Qur'an yang menyebut fenomena alam, yang mana ia juga

menjadi objek kajian ilmu pengetahuan, [102] dan memang ilmu pengetahuan lebih merupakan hasil pemikiran manusia tentang fenomenaa alam dengan menggunakan metode ilmiah.[103] Oleh karena tepat apa yang disampaikan oleh Moh. Abduh bahwa alQur'an merupakan buku yang paling tidak ilmiah, meski di dalamnya disinggung fenomena alam yang juga menjadi bahasan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini al-Qur'an lebih merupakan kitab petunjuk kehidupan yang berlaku sepanjang masa.

Dan begitu pula mengenai teknologi. Kalau makna yang terkandung dalam istilah teknologi adalah cara melakukan sesuatu untuk memenuhi kebutuhan manusia dengan bantuan alat dan akal, maka al-Qur'an dalam penyebutan kisah umat terdahulu juga menyinggung hal-hal yang berhubungan dengan teknologi. Tetapi hal demikian bukanlah berarti al-Qur'an membahas soal teknologi, apalagi teknologi modern. al-Qur'an pada dasamya merupakan buku petunjuk dan pegangan keagamaan, dan dalam penjelasan mengenai petunjuk dan pegangan itu al-Qur'an menyebut hal-hal yang ada hubungnnya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Uraian di atas menggambarkan betapa pandangan yang mengatakan bahwa al-Qur'an sudah mengandung segala-galanya adalah kurang tepat. Al-Qur'an tidak menguraikan sistem ekonomi, politik, ilmu pengetahuan dan teknologi. Al-Qur'an hanya memuat penjelasan dasar-dasar pokoknya saja, dan juga fenomena-fenomena alam yang ada hubungannya dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kalau demikian halnya, tiga ayat al-Qur'an yang biasa dijadikan rujukan untuk alasan kelengkapan isi al-Qur'an yakni Qs. al-Ma'idah ayat 3; al-An'am ayat 38 dan an-Nahl ayat 89 perlu ditelusuri kembali makna kandungannya di dalam berbagai literatur kitab tafsir.

Yang pertama adalah Qs. al-Ma'idah ayat 3 "*alyaum akmaltu lakum dinakum*....". Dengan mengutip dari Ibn Abbas, Ibn Katsir mengatakan bahwa menurut Ali bin Abi Thalib yang dimaksud oleh ayat ini adalah "iman telah disempurnakan, tidak perlu ada tambahan lagi dan tidak pula akan dikurangi"." Sementara itu al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa kata *akmal* dalam ayat itu bermakna melindungi yakni Aku (Allah) melindungi dari musuh, sehingga kamu mencapai kemenangan dan musuh mengalami kekalahan. Mungkin juga kata al-

[102] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 93
[103] Amin, *Falsafah Kalam*, 35

Zamakhsyari ayat itu berarti Tuhan pada hari itu telah menyempurnakan apa yang diperlukan manusia tentang yang halal dan haram.[104] Sehingga sebagaimana dikatakan Asbat, [105] bahwa sesudah itu tidak pernah lagi turun apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan. Menurut Rasyid Ridla, dengan menukil penjelasan Ibn Jarir, bahwa yang dimaksudkan dengan penyempurnaan agama dalam ayat ini adalah perginya kaum musyrikin dari Makah dan sucinya kota itu bagi umat Islam, sehingga dalam pelaksanaan haji tidak terdapat kaum musyrikin di kalangan umat Islam di Makah.[106] Menurut al-Baidlawi, yang dimaksudkan dengan penyempurnaan agama adalah kemenangan yang membuat agama Islam berada di atas agama-agama lainnya. Rasyid Ridla sendiri berpendapat bahwa bahwa yang dimaksudkan oleh ayat itu adalah penyempumaan iman, hukum, budi pakerti, ibadah dengan terperinci dan muamalah dalam garis besar.[107]

Sedangkan ayat kedua (Qs. al-An'am 38) membicarakan tentang binatang di bumi dan di langit dan dalam konteks inilah penjelasan bahwa Tuhan tidak melupakan suatu apa pun di dalam al-kitab. Oleh karena itu Ibn Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Tuhan mengetahui semua binatang, tidak lupa memberikan rizki kepadanya, baik di bumi maupun di langit. Selanjutnya ia mengutip ayat lain untuk memperkuat tarsir di atas "tidak ada suatu binatangpun di bumi yang rizkinya tidak tergantung pada Allah, dan Tuhan mengetahui tempat istirahat serta tempat perbekalannya; semuanya disebut dalam al-kitab dengan nyata".[108] Sementara al-Zamakhsyari menjelaskan yang dimaksud dengan al-Kitab dalam ayat ini bukanlah al-Qur'an tetapi *laukh makhfudh* yang ada di langit.[109] Penafsiran semacam ini dimungkinkan sebab menurut Rasyid Ridla, [110] sebutan al-kitab itu mengandung berbagai arti yakni *laukh makhfudh*, *umm al-kitab* dalam induk al-Qur'an, ilmu Tuhan yang mencakup segala-galanya, dan juga berarti al-Qur'an. Jika yang dimaksudkan al-kitab ayat ini adalah *laukh makhfudh* atau *umm*

[104] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 77
[105] Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, 67.
[106] M. Ridwan Nasir, *Penelitian Tafsir*, 26.
[107] Mustafa al-Shawi al-Juwayni, *Manahij fi tafsir*, 15.
[108] Al-Qur'an, 8 : 60
[109] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 77
[110] Ibid, 78

al-kitab apalagi ilmu Tuhan, maka jelas itu mesti mengandung segala-galanya. Tetapi kalau yang dimaksud olehnya adalah al-Qur'an, makna yang dikandung olehnya ialah soal-soal agama secara umum. Dengan demikian arti yang terkandung di dalam kitab itu adalah "tidak Kami lupakan di dalamnya soal-soal hidayah yakni dasar-dasar agama, pegangan-pegangan, hukum-hukum, petunjuk tentang pemakaian daya jasmani serta daya akal untuk kemaslahatan manusia.

Selanjutnya mengenai ayat 89 Qs. al-Nahl, al-Mujahid menafsirkan dengan "semua yang halal dan semua yang haram".[111] Pemaknaan ini relevan dengan pedapat al-Zamakhsyari yang menerangkan bahwa yang dimaksudkan adalah "segalanya mengenai soal agama, dan itu pun dengan bantuan sunah nabi, ijma', qiyas dan ijtihad.[112]

Dengan demikian semakin jelas bahwa pendapat yang mengatakan al-Qur'an mencakup segala-galanya dan menjelaskan segalagalanya, termasuk di dalamnya sistem hidup kemasyarakatan manusia, ilmu pengetahuan dan teknologi modern, tidak dapat diterima dan kurang beralasan. Yang benar adalah bahwa dari 6236 ayat al-Qur'an temyata hanya kurang dari 500 ayat yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang iman, ibadah dan hidup kemasyarakatan manusia. Dan kurang lebih ada 150 ayat al-Qur'an yang mengandung penjelasan tentang hal-hal yang ada kaitannya dengan ilmu pengetahuan dan fenomena alam.

Sejalan dengan dasar pemikiran sebagaimana telah dijelaskan di atas, Harun Nasution membagi ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan kandungannya-menjadi sembilan bagian yakni:

> *(1) ayat-ayat mengenai dasar-dasar keyakinan, yang dari situ kemudian lahir teologi Islam; (2) ayat-ayat yang mengenai soal hukum yang kemudian melahirkan ilmu hukum Islam atau fikih; (3) ayat-ayat mengenai soal pengabdian kepada Tuhan yang membawa ketentuan-ketentuan tentang ibadah dalam Islam: (4) ayat-ayat mengenai budi pakerti luhur yang melahirkan etika Islam; (5) ayat-ayat mengenai dekat dan rapatnya hubungan manusia dengan Tuhan yang kemudian melahirkan mistisime atau tasawuf dalam Islam; (6) ayat-ayat mengenai tanda-tanda dalam*

[111] Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, 69.
[112] Bakri Shaysk Amin, *al-Ta'bir…103*

alam yang menunjukkan adanya Tuhan yang membicarakan soal kejadian alam di sekitar manusia. Ayat-ayat yang serupa ini menumbuhkan pemikiran filosofis dalam Islam; (7) ayat-ayat mengenai hubungan golongan kaya dengan miskin dan ini membatva pada ajaran sosiologis dalam Islam: (8) ayat-ayatyang ada hubungannya dengan sejarah terutama mengenai nabi-nabi dan umat mereka, sebelum Muhammad dan umat lainnya yang hancur karena keangkuhan mereka. Dari ayat ini dapat diambil pelajaran dan (9) ayat-ayat mengenai hal-hal lainnya.[113]

Selain itu terdapat pula pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu pada dasarnya mengandung pesan-pesan sebagai berikut: (1) masalah tauhid, termasuk di dalamnya segala kepercayaan terhadap yang gaib; (2) masalah ibadah yakni pengabdian kepada Tuhan; (3) masalah janji dan ancaman; (4) jalan menuju kebahagiaan dunia dan akhirat, berupa ketentuan-ketentuan dan aturan-aturan yang hendaknya dipenuhi agar mendapatkan ridla Allah; (5) riwayat atau cerita, yakni sejarah orang-orang terdahulu baik sejarah bangsa-bangsa, tokoh-tokoh tertentu maupun para nabi dan rasul.[114]

C. OTENTISITAS AL-QUR'AN

Al-Qur'an merupakan satu-satunya kitab suci yang terpelihara nilai otentisitasnya. Di dalam surat al-Hijr ayat 9 Allah menyatakan sendiri jaminan atas keaslian al-Qur'an.

Artinya: "*Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur'an dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya*" *Qr. al-Hijr: 9).*

Ayat tersebut memuat janji Allah untuk mejaga otentisitas al-Qur'an. Penggalan ayat "*wa inna lahu lahafidhun*" mengandung dua pengertian penting terkait dengan pemeliharaan al-Qur'an. *Pertama*, secara bahasa susunan kalimat semacam ini memiliki faedah makna "*istimrar*" yakni terus-menerus; *kedua*, dipergunakannya kata "*inna*" sebagai kata ganti bagi Allah dalam penggalan ayat itu menunjukkan perlunya keterlibatan manusia (selain Allah) dalam pemeliharaan al-Qur'an itu. Atas dasar kedua hal ini dapatlah dipahami bahwa Allah senantiasa

[113] Saiful Muzani, *Islam Rasional*, 293
[114] ibid…298

menjaga otentisitas al-Qur'an sampai akhir zaman. Hanya saja dalam aktivitas pemeliharaannya itu, Tuhan menuntut kepada manusia agar ikut berperan aktif di dalamnya. Dengan adanya jaminan setegas ini maka setiap muslim percaya betul, dan wajib percaya, bahwa apa yang dibaca dan didengarnya sebagai al-Qur'an seperti sekarang ini tidak berbeda sedikit pun dengan al-Qur'an yang pernah dibaca oleh Rasulullah dan didengar serta dibacanya oleh para sahabat nabi. Inilah makna sebenarnya dari otentisitas al-Qur'an.

Lebih jauh dari itu setiap muslim juga dituntut untuk senantiasa berusaha bisa mengungkapkan bukti-bukti otentisitas al-Qur'an itu. Mengingat sebagaimana ditegaskan oleh Abdul Halim Mahmud, mantan syeikh al-Azhar, bahwa para orientalis selalu berusaha untuk mencari celah kelemahan al-Qur'an, [115] meskipun mereka tentu tidak akan pernah berhasil. Untuk menunjukkan bukti-bukti otentisitas al-Qur'an dapat dipergunakan berbagai pendekatan yakni dengan melihat ciri-ciri dan sifat dari al-Qur'an itu sendiri, melihat aspek kesejarahannya serta memperhatikan pengakuan-pengakuan dari para pemikir non-muslim terhadap kebenaran al-Qur'an itu sendiri.

1. Bukti Otentisitas Al-Qur'an dilihat dari Ciri-ciri dan Sifatnya

a. Keunikan Redaksi A1-Qur'an

Al-Qur'an merupakan mu'jizat terbesar nabi Muhammad, sebagai bukti kebenaran kerasulannya. Kemu'jizatannya itu tidak hanya terbatas pada makna-makna objektif yang terkandung di dalamnya, tetapi juga pada aspek marfologis atau lafad dan redaksinya yang merupakan kutipan langsung dari Allah.[116] Karena itu mustahil jika di dalamnya terdapat keganjilan-keganjilan redaksional. Kalau memang ada pihak yang bermaksud mengacaukannya, maka akan dengan mudah dan segera diketahuinya bahwa itu bukanlah redaksi al-Qur'an.

Keseimbangan komposisi redaksi al-Qur'an telah ditata sedemikian rupa oleh Allah, sehingga di dalamnya sarat dengan muatan munasabah (keserasian) dalam berbagai bentuknya. Menurut al-Qattan, munasabah al-

[115] Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan* (Jakarta: Sa'diyah Putra, 1983), 102
[116] Manna' Al-Qattan…140.

Qur'an itu mencakup munasabah antara satu kalimat dengan kalimat lain dalam satu ayat, antara satu ayat dengan ayat lain dalam banyak surat atau antara satu surat dengan surat yang lain.[117]

Dalam konteks ini Musthafa Mahmud mengutip pendapat Rasyad Khalifah mengemukakan bahwa al-Qur'an sendiri memiliki bukti-bukti yang menjamin otentisitasnya.[118] Huruf-huruf hija'iyah pada permulaan beberapa surat al-Qur'an adalah salah satu jaminan keotentikan al-Qur'an sebagaimana diterima Rasulullah. Tidak berlebih atau berkurang satu huruf pun dari kata-kata yang digunakan oleh al-Qur'an. Kesemuanya habis dibagi 19, sesuai dengan jumlah huruf (B (i)sm All(a)h al-r(a)hm(a)n al-r(a)him, yaitu: ba', sin' mim, alif, lam, lam, ba', alif, lam, ra', ha', mim, nun, alif, lam, ra', ha', ya' dan mim, yang seluruhnya berjumlah 19 huruf. Adapun huruf (a) dan (i) yang tercantum dalam kurung tidak terhitung dalam aksara Arab.

Huruf-huruf kaf, ha', ya', `ain, shad, di dalam surat Maryam ditemukan sebanyak 798 kali atau 42 x 19. Kedua huruf tha' dan ha' pada surat Thaha masing-masing berulang sebanyak 342 kali, sama dengan 19 x 18. Kedua huruf ya' dan sin pada surat Yasin, masing-masing ditemukan sebanyak 285 kali atau 15 x 19. Huruf qaf yang merupakan awal dari surat Qaf, ditemukan terulang sebanyak 57 kali atau 3 x 19. Huruf nun yang merupakan awal dari surat al-Qalam, ditemukan sebanyak 133 kali atau 7 x 19. Huruf-huruf ha' dan mim yang ada pada semua surat yang diawali dengan kedua huruf ini (ha mim), semuanya merupakan perkalian dari 114 x 19, yakni masing-masing itu berjumlah 2166.

Selain itu masing-masing kata yang terdapat dalam *bi ism Allah Rahman ar-Rahim*, yaitu ism, Allah, al-rahman, ar-rahim, juga habis dibagi 19. Kata ism berulang sebanyak 19 kali dalam al-Qur'an; Allah sebanyak 2698 kali (142x19); ar-rahman sebanyak 57 kali (3x19); dan ar-rahim sebanyak 114 kali (6x19). Khusus mengenai kata ar-rahim memang ditemukan sebanyak 115 kali dalam al-Qu'an. Hanya saja satu kata ar-rahim

[117] Quraish Shihab…op.cit, 22
[118] Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan* (Jakarta: Sa'diyah Putra, 1983), 103

yang terdapat di dalam surat at-Taubah ayat 128 itu bukannya menunjuk kepada sifat Tuhan, tetapi sifat nabi Muhammad. Dengan demikian kata ar-rahman yang khusus menunjuk kepada sifat Allah jumlahnya ada 114, hasil dari 6x19.

Bilangan-bilangan yang dapat ditemukan dari celah-celah (redaksi) al-Qur'an tersebut, kata Rasyad Khalifah, merupakan satu bukti otentisitas al-Qur'an. Oleh karena itu, lanjut Rasyad Khalifah, seandainya ada ayat yang berkurang atau berlebih atau pun ditukar kata dan kalimatnya dengan kata dan kalimat lain, maka tentu perkalian-perkalian tersebut akan menjadi kacau.

b. Kemukjizatan al-Qur'an

Secara bahasa i'jaz (kemukjizatan) berarti menetapkan kelemahan, dan mu'jiz adalah sesuatu yang melemahkan, sehingga membuat tidak mampu pada pihak yang terkena penetapan kelemahan itu. Menurut pengertian umum, kelemahan adalah ketidakmampuan mengerjakan sesuatu, antonim dari kemampuan. Dengan demikian kalau kemu'jizatan telah terbukti, maka nampaklah kemampuan *mu'jiz* pihak yang melemahkan.

Selanjutnya istilah mu'jizat[119] walaupun dengan redaksi yang berbeda-umumnya didefinisikan sebagai "sesuatu yang luar biasa yang diperlihatkan oleh Allah melalui para nabi dan rasul-Nya sebagai bukti atas kebenaran pengakuan kenabian atau kerasulan itu".

Sementara itu ada kalangan-seperti al-Zargani–yang menterjemah-kan mu'jizat sebagai "sesuatu yang melemahkan manusia atau makhluk lainnya, baik secara individu maupun kolektif, untuk mendatangkan sesuatu yang lain yang serupa dengan mu'jizat tersebut". Sedangkan al-Suyuthi memberikan anti mu'jizat sebagai perkara luar biasa yang disertai tantangan dan tidak ada yang sanggup menjawab tantangan tersebut.

Jika pengertian-pengertian di atas dapat dikompromikan, maka berturut-turut, hal-hal yang terkandung dalam lingkaran pengertian mu'jizat adalah: (1) mu'jizat itu sendiri merupakan perkara yang luar biasa, sifatnya

[119] Agil Munawwar dan Msykur Hakim

yang luar biasa ini dapat dimaklumi, karena memang ia berasal dari Yang Maha luar biasa; (2) mu'jizat itu diberikan kepada para nabi atau rasul, dimaksudkan sebagai pembenaran atas risalah yang dibawanya; (3) mu'jizat juga dimaksudkan sebagai tantangan kepada para pengingkar kenabian atau kerasulan, sekaligus terhadap risalah yang dibawanya; dan (4) mu'jizat itu akan menang ketika ia berhadapan dengan penantangnya.

Meskipun keempat poin di atas dapat dilekatkan pada semua mu'jizat yang diterima oleh para nabi atau rasul, tetapi khusus al-Qur'an sebagai mu'jizat nabi Muhammad memiliki karakteristik. Mu'jizat para nabi atau rasul terdahulu (sebelum Muhammad) adalah mu'jizat *hissi*, sehingga ia bersifat temporal, lokal dan material. Hal ini disebabkan oleh jangkauan misi da'wah mereka, yang hanya dibatasi pada daerah, zaman dan umat tertentu saja. Sedangkan mu'jizat nabi Muhammad yang berupa al-Qur'an adalah jenis mu'jizat ma'nawi, sehingga ia bersifat universal, eternal dan *`aqliyah* (dapat dipikirkan dan dibuktikan kebenarannya oleh akal manusia di mana pun dan kapan pun).

Minimal terdapat tiga hal yang melatari kemu'jizatan al-Qur'an secara *ma'nawi*, dengan ketiga sifatnya tersebut yakni: *pertama*, nabi Muhammad diutus untuk seluruh umat manusia (*rahmah li al-`alamin*);[120] kedua, Muhammad merupakan nabi terakhir, sekaligus sebagai pembawa pesan dan prinsip ajaran agama yang sempurna;[121] dan *ketiga*, al-Qur'an diturunkan pada saat akal fikiran manusia dianggap sudah cukup dewasa untuk mencerna pesan-pesan yang dibawa oleh kitab ini.[122] Dalam konteks ini al-Suyuthi memberikan komentar "karena syariat Islam bersifat abadi dan universal, maka kemu'jizatannya pun bersifat *'aqliyah* dan abadi agar dapat disaksikan oleh orang-orang yang mempunyai fikiran"[123] Sebagai konsekuensinya, al-Qur'an mesti dipahami dengan pendekatan rasional pula, tentu dengan akal yang tidak liar tetapi terkendali.

[120] QS. As-Saba': 28
[121] QS. Al-Maidah: 3
[122] M. Yunan Yusuf…538
[123] As-Suyuthi, *apa itu Al-Qur'an?*..111.

Adapun segi-segi kemu'jizatan al-Qur'an, menurut M. Quraish Shihab, [124] dapat dilihat pada tiga aspek berikut *pertama*, segi keindahan dan ketelitian redaksi-redaksinya; *kedua*, pemberitaan-pemberitaan gaibnya; dan *ketiga*, isyarat-isyarat ilmiahnya. Sementara Manna' alQattan menambahkan satu segi lagi di samping tiga hal yang telah disebutkan oleh M. Qurasih Shihab ini yakni kemu'jizatan tasyri'.

Pada aspek pertama-keindahan dan ketelitian redaksi-redaksinya sebagaimana dikatakan oleh Qurasih Shihab memang tidak mudah untuk mengurai dan mengenalnya, terutama bagi kita yang tidak memiliki dan memahami "rasa bahasa" Arab. Karena keindahan itu sesungguhnya diperoleh melalui perasaan, dan bukan nalar. Namun demikian pendapat Abdurrazaq Naufal, sebagai dirujuk Quraish Shihab, [125] barangkali dapat membantu untuk memahami letak kemu'jizatan al-Qur'an dalam aspek bahasanya. Dalam hal ini Quraish Shihab lebih melihat keseimbangan yang sangat serasi antara kata-kata yang digunakannya, yang antara lain terdapat pada: (1) keseimbangan antara jumlah bilangan kata dengan antonimnya; (2) keseimbangan jumlah bilangan kata dengan sinonimnya atau makna yang dikandungnya; (3) jumlah kata dengan kata-kata yang menunjuk kepada akibatnya; (4) keseimbangan jumlah kata dengan penyebabnya; dan (5) keseimbangan-keseimbangan khusus lainnya. Sebagai contoh keseimbangan tersebut, secara berurutan adalah:

a. Kata *al-hayah* dan *al-maut* sama-sama disebutkan sebanyak 145 kali.
b. Kata *al-`ushb* dan al-dlurur muncul 27 kali.
c. Kata *al-infaq* dan *ar-ridla* muncul 73 kali.
d. Kata *al-israf* (pemborosan) dengan *as-sur'ah* (ketergesa-gesaan) muncul 23 kali.
e. Kata *yaum* (hari), dalam bentuk tunggal muncul sebanyak 365 kali, sama dengan jumlah hari dalam setahun. Sedangkan dalam bentuk pluralnya (*ayyam*), kata ini muncul sebanyak 30 kali, sama dengan jumlah hari dalam sebulan.

[124] Quraish SHihab. Op.cit. 29-32
[125] ibid.

Keistimewaan lain yang juga sering diangkat untuk menunjukkan kemu'jizatan al-Qur'an dalam aspek bahasanya adalah "masing-masing kata yang terdapat dalam kalimat *bismillahirrahmanirrahim* habis dibagi 19. Di samping itu, huruf-huruf hijaiyah yang terdapat pada awal surat juga habis dibagi angka 19.

Pada aspek kedua (pemberitaan gaibnya), kemu'jizatan al-Qur'an dapat dilihat dari dua hal: *pertama*, kebenaran futurologi al-Qur'an. Dua contoh kasus yang dapat diangkat untuk masalah ini adalah kebenaran futurologi al-Qur'an sehubungan dengan akan dikalahkannya Romawi oleh Persia, [126] yang terbukti pada tahun 622 M. Adapun contoh kedua adalah kebenaran futurologi yang berkaitan dengan pernyataan al-Qur'an bahwa jasad Fir'aun akan diselamatkan oleh Allah untuk menjadi pelajaran sejarah bagi generasi berikutnya.[127] Hal ini dibuktikan dengan telah ditemukannya jasad Fir'aun yang nampak masih utuh pada 8 Juli 1908 M, setelah dipastikan lewat penelitian ilmu pengetahuan. *Kedua*, kemampuan al-Qur'an untuk membahasakan sesuatu yang berada di luar batas kemampuan manusia untuk memahaminya secara lebih jauh. Contoh yang mewakili hal ini adalah kemampuan al-Qur'an untuk membahasakan Tuhan, nilai-nilai, realitas di luar manusia dan sebagainya. Keunikan sekaligus keistimewaan al-Qur'an dalam berbicara masalah ini adalah pengungkapan redaksionalnya yang bisa dicerna dan ditangkap oleh semua lapisan, baik lapisan awam maupun intelektual. Kemampuan al-Qur'an dalam masalah ini telah diakui oleh banyak kalangan, termasuk kalangan yang paling liberal dalam penggunaan akal.

Selanjutnya pada aspek ketiga (isyarat ilmiah), kemu'jizatan al-Qur'an sering dihubungkan dengan ilmu pengetahuan. Dalam konteks ini relevan untuk dikedepankan pernyataan Quraish Shihab berikut ini:

> *Membahas hubungan dengan ilmu pengetahuan bukan melihat, misalnya, adakah teori relativitas atau bahasan tentang angkasa luar...; tetapi yang*

[126] QS. Ar-Rum: 2-6
[127] QS. Yunus: 92

lebih utama adalah melihat adakah jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau sebaliknya, serta adakah satu ayat yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang sudah mapan ? Dengan kata lain, meletakkannya pada sisi social psychology, bukan pada sisi history of scientific progress.[128]

Hal semacam ini penting dikedepankan, mengingat ilmu pengetahuan merupakan produk intelektual manusia yang terikat dengan ruang dan waktu. Karena itu adalah sesuatu yang tidak beralasan pendapat yang mencoba memaksakan bahwa al-Qur'an mengandung segala pengetahuan ilmiah, sebab hal ini selanjutnya juga akan mengandaikan terikatnya kebenaran al-Qur'an dengan ruang dan waktu. Pengandaian semacam ini akan menyebabkan pemahaman terhadap al-Qur'an menjadi absurd, sekaligus mereduksi nilai keagungannya sebagai kitab suci yang berasal dari Yang Maha mutlak. Berangkat dari kerangka pemikiran di atas, mufassir dalam hal ini menempatkan al-Qur'an sebagai kitab hidayah, yang di dalamnya tentu juga terkandung isyarat-isyarat ilmiah, dan untuk selanjutnya merangsang manusia mengembangkan dan menganalisanya secara lebih jauh. Untuk maksud ini, al-Qur'an mendorong manusia agar mempergunakan akalnya dalam sebuah observasi dan penelitian. Selanjutnya observasi dan penelitian tersebut oleh al-Qur'an diletakkan dalam kerangka menguatkan iman dan mengetahui lebih jauh keagungan Pencipta. Bahkan di dalam ayat-ayat tertentu al-Qur'an justru mengatributkan ilmu pengetahuan itu sebagai ciri keberimanan seseorang Semua ini merupakan penyiasatan al-Qur'an sebagai kitab hidayah, agar seseorang yang bergelut di dalamnya kemudian tidak terjebak dan bahkan dikuasai oleh lingkaran ilmu pengetahuan yang liar dan menyesatkan.

Berkaitan dengan kemu'jizatan al-Qur'an, isyarat-isyarat ilmiah al-Qur'an terletak pada dorongannya untuk menggunakan akal dengan membaca ayat-ayat kauniyah yang terdapat di alam. Dorongannya untuk

[128] Quraish Shihab, op.cit….41.

memperhatikan alam semesta ini, menurut Sirajuddin Dzar, [129] bertujuan untuk mengantarkan manusia agar mereka menyadari bahwa di balik tirai alam semesta yang disebutnya sebagai kitab alam-ada Dzat yang Maha kuasa dan Maha esa, sekaligus untuk menguatkan bahwa Tuhan itu memang Maha kuasa dan Maha Esa sebagaimana yang telah dipaparkan oleh kitab al-Qur'an.

Di antara dorongan untuk bersikap dan memiliki kesadaran ilmiah ini, secara lebih khusus lagi muncul dalam bentuk anjuran al-Qur'an untuk: (1) memikirkan makhluk-makhluk Allah yang ada di bumi (Qs. Ali Imran: 190-191); (2) memikirkan manusia sendiri (Qs. az-Dzariyat: 21); memikirkan bumi dan alam yang mengitari manusia (Qs. ar-Rum: 8, al-Ghasyiyah: 17-20); (4) mengangkat kedudukan orang-orang berilmu dan membedakan kualifikasi mereka dengan orang yang tidak berilmu (Qs. al-Mujadalah: 11, az-Zumar: 9) dan sebagainya. Sebagai misal dalam hal ini adalah pengungkapan al-Qur'an tentang fenomena alam dan sekalitus mendorong manusia untuk memikirkannya.

Ayat ini memberikan isyarat bahwa cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri, sedangkan cahaya bulan merupakan pantulan dari cahaya matahari itu. Hal ini merupakan suatu pernyataan, yang jika ditinjau dari segi ilmiah dapat diterima kebenarannya. Dan sekaligus ia merupakan suatu kemu'jizatan, sebab kitab suci yang diturunkan pada beberapa abad yang silam dan diturunkan kepada nabi yang ummi itu, mampu berbicara tentang sesuatu yang lewat perspektif modern dapat diterima kebenarannya.

Adapun pada aspek keempat (tasyri'), kemu'jizatan al-Qur'an dapat dilihat dari kemampuannya mengubah wajah sejarah, yang diawali dengan sejarah kemanusiaan bangsa Arab. Prinsip-prinsip dasar tasyri' yang ditawarkan sampai sekarang masih dianggap relevan. Jika ada yang berubah, perubahan itu hanya terjadi pada level pemahaman dan interpretasi terhadapnya, bukan pada aspek substansialnya. Dalam konteks ini tasyri' al-Qur'an telah menempatkan dan memperlakukan manusia sebagai manusia

[129] Sirajudin Zar, *Konsep Penciptaan Alam*…28-29.

yang mempunyai harkat, hak-hak individual dan sosial dan sebagainya secara proporsional. Sehingga tidak berlebihan kalau ada ungkapan yang menyatakan bahwa al-Qur'an melalui tangan Muhammad telah mampu melahirkan revolusi kemanusiaan dalam sejarah umat manusia.

Bagaimana al-Qur'an mensiasati perberlakuan tasyri? Secara berturut-turut, menurut al-Qattan, [130] al-Qur'an mengawalinya dengan pembinaan pada tingkat individu, selanjutnya pada tingkat keluarga dan terakhir pada tingkat masyarakat luas. Dilatari oleh sebuah misi untuk mewujudkan keselarasan pada tiga kepentingan ini, kemudian al-Qur'an menciptakan apa yang dalam bahasa agama disebut sebagai syari'at. Mengapa syari'at ini dinilai perlu bagi manusia ?

Terhadap hal ini al-Qattan[131] mencoba menjawabnya dengan lebih dahulu menyebutkan bahwa dalam diri manusia terdapat gharizah (naluri, instink). Jika akal sehat dapat menjaga pemiliknya dari ketergelinciran, maka anus kejiwaan yang menyimpang dapat menyebabkan kalahnya kekuasaan akal. Karenanya perlu pendidikan khusus terhadap gharizah-gharizah tersebut. Pada sisi lain, lanjut al-Qattan, manusia seebagai makhluk sosial juga membutuhkan aturan main khusus. Kenapa? Sebagai makhluk sosial manusia dihadapkan padaa berbagai ragam kepentingan. Karenanya jika tidak ada peraturan yang mengikatnya, tidak mustahil dan bahkan hampir dapat dipastikan akan terjadi benturan dan kekacauan di dalamnya. Perbenturan dan kekacauan itu akan semakin parah, jika manusia-makhluk sosial itu tidak mampu mengendalikan gharizahnya masing masing. Atas dasar kenyataan tersebut, menurut al-Qattan, keberadaan peraturan dan undang-undang dalam sebuah masyarakat merupakan suatu keharusan.

Memang benar, kata al-Qattan, sebelum ada tasyri' al-Qur'an sudah dikenal adanya berbagai macam doktrin, pandangan, sistem dan tasyri' yang bertujuan untuk menegakkan masyarakat yang ideal, namun tidak satu pun yang dapat menandingi al-Qur'an. Kitab ini lewat pembinaan kesalehan individual dan kesalehan sosialnya, di samping kemampuannya untuk

[130] Al-Qattan, op.cit. 391-396
[131] Ibid, 390

melindungi jiwa, agama, kehormatan, harta benda dan akal, relatif dapat dinilai berhasil dalam menciptakan masyarakat ideal itu. Karenanya pemaknaan terhadap syari'ah idealnya tidak dipahami sebatas kerangka ibadah saja , akan tetapi juga dalam konteks penciptaan masyarakat ideal ini. Karena lewat cara inilah salah satu kemu'jizatan al-Qur'an itu dapat dirasakan.

2. Bukti Otentisitas Al-Qur'an Dilihat Dari Aspek Kesejarahannya

Menurut Quraish Shihab, [132] ada beberapa faktor yang mendukung pembuktian otentitas al-Qur'an dilihat dari aspek kesejarahannya. Faktor-faktor tersebut adalah: (a) masyarakat Arab yang hidup pada masa turunnya a1-Qur'an adalah masyarakat yang tidak mengenal baca-tulis, sehingga satu-satunya andalan bagi mereka adalah hafalan; (b) masyarakat Arab-khususnya pada masa turunnya al-Qur'an dikenal sebagai masyarakat sederhana dan bersahaja. Kesederhanaan in, menjadikan mereka memiliki waktu luang yang cukup untuk menambah ketajaman pikiran dan hafalan; (c) masyarakat Arab sangat gandrung lagi membanggakan kesusasteraan; mereka bahkan mengadakan perlombaan-perlombaan dalam bidang ini pada musim-musim tertentu; (d) al-Qur'an mencapai tingkat tertinggi dari segi keindahan bahasanya dan sangat mengagumkan bukan saja bagi orang-orang mukmin, tetapi juga orang-orang kafir. Bahkan dalam suatu riwayat dinyatakan bahwa para tokoh kaum musyrik seringkali secara sembunyi-sembunyi berupaya mendengarkan ayat-ayat al-Qur'an yang dibaca oleh kaum muslimin; (e) al-Qur'an demikian juga rasul menganjurkan kepada kaum muslimin untuk memperbanyak membaca dan mempelajari al-Qur'an, dan anjuran tersebut mendapat respon positif; (f) ayat-ayat al-Qur'an turun dan berdialog dengan mereka, mengomentari keadaan dan peristiwa-peristiwa yang mereka alami, bahkan menjawab pertanyaan-pertanyaan mereka. Di samping itu ayat-ayat al-Qur'an turun sedikit demi sedikit, sehingga lebih mudah bagi mereka untuk mencerna maknanya dan menghafalkannya; (g) dalam al-Qur'an, demikian pula hadis-hadis nabi, banyak

[132] Quraish Shihab, *Op.cit*, 181-182

ditemukan petunjuk-petunjuk yang mendorong para sahabatnya untuk senantiasa bersikap teliti dan hati-hati dalam menyampaikan berita, terutama kalau berita itu merupakan firman Allah atau sabda rasul-Nya.

Di samping faktor-faktor pendukung di atas, fakta sejarah telah menunjukkan tentang adanya berbagai langkah nyata umat Islam sejak nabi Muhammad, bahkan kemudian dilanjutkan oleh generasi sesudahnya untuk memelihara otentisitas al-Qur'an. Dalam konteks ini *jam'ul al-Qur'an* (pengumpulan al-Qur'an) dapat dipandang sebagai realisasi upaya pemeliharaan otentitas al-Qur'an. Menurut al-Qattan, [133] istilah jam'ul Qur'an memililki dua pengertian yakni:

a. Pengumpulan dalam arti hifdhuh (menghafal dalam hati).

   Sehubungan dengan hal ini, setiap wahyu (al-Qur'an) turun, Rasulullah memahaminya dan menghafalkannya. Karena itu beliau adalah *hafidh al-Qur'an* pertama kali dan sekaligus merupakan contoh paling baik bagi para sahabat dalam menghafal, sebagai realisasi kecintaan mereka kepada pokok agama dan sumber risalah. Setelah itu beliau menyampaikannya kepada sahabat untuk mereka hafalkan pula.

   Di dalam kitab Shahih Bukhari disebutkan bahwa ada tujuh sahabat penghafal al-Qur'an.[134] Penyebutan hafizh sebanyak tujuh orang ini bukan berarti hanya mereka saja yang hafal al-Qur'an, tetapi lebih mengandung arti bahwa hanya merekalah yang telah hafal seluruh isi al-Qur'an dan telah mentashihkan hafalannya itu ke hadapan nabi, serta isnad-isnadnya telah sampai kepada kita, sedangkan lainnya tidak memenuhi kriteria ini. Minimal ada dua argumen yang menunjukkan betapa banyaknya sahabat yang hafal al-Qur'an di luar tujuh orang tersebut yakni: pertama, para sahabat telah berlomba-lomba menghafalkan al-Qur'an dan bahkan mereka memerintah anak istrinya untuk menghafalkannya juga, mereka pun juga membacanya dalam shalat di tengah malam. Kedua, data sejarah menunjukkan bahwa dalam beberapa saat sepeninggal rasul, sekitar 70 orang sahabat penghafal al-Qur'an, yang semuanya disebut qurra' telah terbunuh dalam peperangan

[133] Al-Qattan, opcit, 181-182
[134] Mereka adalah Abdullah bin Mas'ud dkk

Yamamah. Jadi jelaslah bahwa penghafal al-Qur'an di zaman rasul sangatlah banyak jumlahnya, meskipun yang memenuhi kriteria istimewa hanya tujuh orang saja.

Usaha menghafal al-Qur'an telah berkembang dan diteruskan oleh generasi sesudahnya sampai zaman sekarang. Di Mesir, misalnya, hafalan al-Qur'an merupakan prasyarat utama bagi peserta didik yang akan masuk atau menamatkan studinya di sekolah atau perguruan tinggi tertentu. Demikian juga halnya di negara-negara Arab yang lain juga di Indonesia, kegiatan menghafal al-Qur'an dapat dilihat secara jelas.

b. Pengumpulan al-Qur'an dalam arti *kitabub kullih* (penulisan al-Qur'an seluruhnya), baik dengan memisah-misahkan ayat-ayat dan surat-suratnya, atau menertibkan ayat-ayat semata dan setiap surat ditulis dalam satu lembaran secara terpisah, atau pun menertibkan ayat-ayat dan surat-surat nya dalam lembaran-lembaran yang telah terkumpul yang menghimpun semua surat, sebagiannya ditulis sesudah sebagian yang lain."

Sehubungan dengan itu meski Rasulullah dan para sahabat banyak yang hafal al-Qur'an, namun untuk menjamin otentisitas al-Qur'an beliau tidak hanya mengandalkan pada kekuatan hafalan semata, tetapi juga tulisan. Rasul telah mengangkat beberapa penulis wahyu dari kalangan sahabat terkemuka seperti Ali bin Abi Thalib, Mu'awiyah, Ubai bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit dan lain-lain. Setiap ada ayat atau wahyu turun, beliau memanggil dan memerintahkan mereka agar menulisnya, dan bahkan beliau juga menunjukkan tempat dan urutan ayat tersebut dalam surah, sehingga penulisan pada lembaran itu membantu pengahafalan dalam hati. Di samping itu, ada sebagian sahabat yang juga menuliskan al-Qur'an atas inisiatif sendiri, tanpa ada instruksi Rasulullah.

Dengan demikian ada tiga unsur yang Baling melengkapi guna memelihara otentitas al-Qur'an yang telah diturunkan di masa nabi, yaitu: (1) hafalan dari para sahabat; (2) kepingan naskah-naskah yang dituliskan atas instruksi rasulullah; dan (3) kepingan naskah-naskah yang ditulis atas inisiatif pribadi. Kemudian pada zaman Abu Bakar kepingan-kepingan naskah tersebut dihimpun ke dalam bentuk mushaf. Dalam hal ini Abu Bakar hanya menerima

naskah yang memenuhi dua syarat yakni: (1) harus sesuai dengan hafalan sahabat lain; dan (2) naskah harus benar-benar ditulis atas perintah nabi, bukan inisiatif pribadi. Untuk membuktikan syarat kedua ini, diharuskan adanya dua orang saksi.

Pada masa Khalifah Utsman bin Affan, di kalangan umat Islam terjadi perbedaan cara pembacaan al-Qur'an. Menghadapi persoalan krusial ini, atas usul Hudzaifah bin al-Yamani, khalifah Utsman mengambil kebijaksanaan untuk melakukan penyatuan dialek bacaan al-Qur'an. Untuk merealisasikan tujuan itu Utsman membentuk panitia penulisan (penyalinan) mushaf yang terdiri atas Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair, Said bin Ash dan Abdurrahman bin Harits bin Hisyam; tiga sahabat yang disebut terakhir berasal dari suku Quraisy. Dan Usman berpesan kepada ketiga orang dari suku Quraisy itu, dengan mengatakan: "jika kamu berselisih pendapat dengan Zaid bin Tsabit tentang sesuatu dari al-Qur'an, maka tulislah dengan logat Quraisy, karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa mereka".

Sungguhpun demikian, mushaf yang disalin atas perintah Usman masih memungkinkan timbulnya perbedaan bacaan, sebab ia belum diberi harakat dan titik. Karena itu para ulama sesudahnya banyak yang bermaksud melakukan penyempurnaan sebagai upaya untuk memelihara otentisitas al-Qur'an.

3. Bukti Otentisitas al-Qur'an dilihat dari Pengakuan Pemikir Non-Muslim

Banyak pemikir non-muslim yang mengakui secara objektif, jujur dan ikhlas mengenai otentisitas al-Qur'an, seperti:[135]

a. Prof. George Sale, cendekiawan asal Inggris, yang pendapatnya dikutip oleh Dr. Joseph Charles Merdus dalam Preliminary Discourse, menyatakan: "di seluruh dunia diakui bahwa al-Qur'an tertulis dalam bahasa Arab dengan gaya yang paling tinggi, paling murni diakui sebagai standar bahasa Arab.... Dan tidak dapat ditiru oleh pena manusia...oleh karena itu diakui sebagai mu'jizat yang besar, lebih besar daripada kebangkitan orang mati, dan itu saja sudah cukup untuk meyakinkan dunia bahwa kitab itu berasal dari Tuhan. Dengan demikian dengan mu'jizat ini Muhammad tampil untuk

[135] Ibid, 145-148

menguatkan kenabiannya, terang-terangan menentang sastrawan-sastrawan Arab yang paling cakap yang pada masa itu ada beribu-ribu, yang pekerjaan serta ambisi mereka hanya untuk ketinggian gaya bahasanya-untuk menciptakan satu pasal pun yang dapat dibandingkan dengan gaya bahasa al-Qur'an.

b. Prof. G. Margoliouth dalam De Karacht Van Den Islam mengatakan: "Adapun al-Qur'an itu menempati kedudukan yang maha penting di barisan agama-agama yang besar di seluruh dunia. Meskipun al-Qur'an itu sangat muda usianya, tetapi ia menempati bagian terpenting dalam ilmu kitab. Ia dapat menghasilkan suatu akibatnya yang tidak pernah dan tidak akan dapat seseorang menghasilkannya".

c. Dr. Joseph Charles Mardus, seorang pemikir Perancis, dalam LAlcoran mengatakan: "Gaga bahasa al-Qur'an seakan-akan gaya bahasa al-Khaliq sendiri. Karena gaya bahasa itu mengandung esensi dari al-Khaliq yang menjadi sumbernya, tentulah mengandung sifat-sifat ilahi pula. Kenyataan jelas menunjukkan bahwa penulis-penulis yang sangat ragu sekalipun menyerah pada keindahannya....".

BAB V
AS-SUNNAH SEBAGAI DASAR OPERASIONAL ISLAM

A. PENGERTIAN AS SUNNAH

Untuk menyebut apa yang berasal dari nabi Muhammad, setidaknya ada dua istilah populer di kalangan masyarakat Islam yakni al-sunah dan al-hadits. Dua istilah ini terkadang masih dianggap kurang definitif, sehingga masih perlu dipertegas lagi menjadi hadits nabi dan sunah nabi atau rasul. Di luar dua istilah itu masih terdapat istilah lain yakni khabar dan atsar. Hanya saja dua istilah terakhir ini nampaknya kurang berkembang.

Ditinjau dari sudut kebahasaan, kata al-sunah dan al-hadits memiliki arti yang berbeda. Al-hadits secara bahasa berarti *al jadid* (baru), antonim dari kata *al-qadim* (lama).[136] Sedangkan kata *al-sunnah* berarti *al-thariqah* (jalan), baik yang terpuji atau pun yang tercela.[137] Pemaknaan al-sunah seperti ini didasarkan kepada sabda nabi berikut:

من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومنسن سنة سيّئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة

Artinya: "Barangsiapa mengadakan atau membuat sunah (jalan) yang terpuji (baik) maka baginya pahala sunah itu dan pahala orang lain yang mengamalkannya hingga hari kiamat. Dan barangsiapa menciptakan sunah yang buruk maka baginya dosa atas sunah yang buruk itu dan menanggung dosa orang yang mengikutinya hingga hari kiamat" (Muttafaq `alaih).

Selanjutnya secara terminologis pada ulama juga berbeda pendapat dalam memberikan batasan atau pengertian sunah dan hadits Sebagian ulama' mengidentikkan antara hadits dengan sunah, sedangkan sebagian lainnya membedakan keduanya. Para ahli hadits atau muhaddisun pada umumnya mengidentikkan pengertian hadits dan sunah. Mereka mendefinisikan sunah dengan rumusan berikut

[136] Ananta Kusuma Setta, *Bukti-bukti*…176-181
[137] Amin Abdullah, *Filsafat Kalam di era Posmodernisme*, 35.

كلّ ما أثر عن الرسول ص.م. من قول او فعل او تقرير او صفة خلقية او خلقية او سيرة سواءا كان ذلك قبل البعث او بعدها

"*Segala sesuatu yang dinukil dari Nabi Muhammad saw baik berupa perbataan, perbuatan, taqrir, sifat moral (khulugiyah), sifat khalqiyah (jasmani) ataupun perjalanan hidupnya sejak sebelum diangkat menjadi rasul maupun sesudah diangkatmenjadi rasul*"

Merujuk kepada definisi tersebut tampak bahwa sunah atau hadits mempunyai pengertian yang sangat kompleks yakni mencakup segala riwayat yang berasal dari Rasulullah berupa perkataan, perbuatan, *taqrir*, sifat-sifat dan tingkah laku beliau, baik pada masa sebelum diangkatnya beliau sebagai rasul maupun sesudahnya (*qabla nubuwwat maupun ba'da nubuwwat*).

Berkaitan dengan hal di atas Muhammad 'Ajjaj al-Khatib menambahkan keterangan bahwa bila disebutkan hadis, terutama yang mereka (muhadditsun) adalah riwayat-riwayat dari rasul dan setelah beliau diangkat menjadi rasul (*ba'da nubuwwaad*). Dengan demikian pengertian hadits lebih sempit ketimbang pengertian sunah yang cakupannya meliputi segala apa yang diriwayatkan dari nabi, baik sebelum *bi'tsah* maupun sesudahnya.

Menurut *ushuliyyun* (ulama ushul), hadits dan sunah merupakan dua istilah yang berlainan pengertiannya. Bagi ahli ushul pengertian Sunah adalah:[138]

كلّ ما صدر عن النـــبي ص.م. غير القران من قول او فعل او تقرير مما يصلح ان يكون دليلا لحكم شرعى.

"*Segala sesuatu yang datang dari Nabi saw selain al-Qur'an al-Karim, baik berupa perkataan, perbuatan atau taqrir yang bisa dijadikan sebagai dasar menetapkan hukum syara*".

Pengertian sunah menurut rumusan dafinisi itu adalah mencakup semua riwayat yang bersumber dari rasulullah selain al-Qur'an, yang wujudnya berupa perkataan, perbuatan dan *taqrir* beliau yang dapat dijadikan dalil hukum syar'i. Dengan demikian pengertian sunah yang dirumuskan ulama' ushul cakupannya lebih

[138] Abdullah Darraz, *Al-Naba' Al-Adhim…*72

sempit dibandingkan dengan pengertian yang disampaikan oleh ulama' hadis sebagaimana telah diuraikan di atas. Sebab Ulama' ushul hanya merujukkan pengertian sunah pada riwayat-riwayat dari rasul yang berisi hukum syar'i. Ini berarti bahwa riwayat-riwayat dari rasul yang tidak berkaitan dengan hukum syar'i, misalnya riwayat yang menjelaskan masalah akidah tidak termasuk ke dalam kategori pengertian sunah. Sedangkan hadits oleh Ulama' ushul hanya dipergunakan untuk pengertian yang lebih sempit yakni hanya merujuk sunah qauliyah, tidak kepada lainnya. Jadi pengertian hadits di sini memiliki cakupan lebih sempit dibandingkan dengan sunah.

Berbeda dengan ulama' hadits dan ulama' ushul, fuqaha' mempergunakan istilah sunah untuk menunjukkkan salah satu bentuk atau sifat dari hukum Islam, yakni suatu perbuatan yang hukumnya boleh ditinggalkan namun lebih utama dilaksanakan. Bagi mereka, sunah adalah "semua perbuatan yang ditetapkan rasul namun hukum pelaksanaannya tidak sampai ke tingkat wajib atau fardu".'

Adanya beragam definisi hadits dan sunah tersebut merupakan bukti nyata adanya pandangan berbeda anatara ahli hadis, ushul dan fuqaha'. Perbedaan itu sebenarnya dapat dipahami karena masing-masing mempunyai kepentingan yang berbeda dalam memandang figur nabi Muhammad. Dalam hal ini ulama' hadits lebih memandang nabi sebagai manusia paripuma, baik perkataan maupun perbuatan serta *taqrir* beserta sifat-sifatnya, yang dapat diacu sebagai uswah hasanah (Qs. al-Ahzab: 21), sehingga mereka berusaha merekam dan memotret figur beliau secara lengkap dan utuh. Sedangkan ulama' ushul lebih memandang figur nabi Muhammad sebagai musyarri' (Qs. al-Hasyr: 7) yakni pembuat undang-undang di samping Tuhan, sehingga pengertian sunah bagi mereka hanya dibatasi pada perkataan dan perbuatan serta ketetapan nabi setelah beliau diutus menjadi rasul yang berkaitan dengan hukum. Meski demikian dengan pembatasan ini mereka tidak menolak apa yang disebut sunah atau hadits oleh ulama hadits, hanya saja yang tidak berkaitan dengan hukum tidak termasuk objek kajin mereka.

Adapun ulama fikih yang mengkaji masalah bentuk atau sifat hukum mengenai perbuatan-perbuatan dari manusia, mereka menggunakan istilah sunah untuk maksud menyatakan salah satu dari sifat hukum. Menurut mereka sunah adalah jenis perbuatan yang dianjurkan untuk mengerjakannya, namun tidak

termasuk ke dalam kategori yang fardu atau wajib. Atau menurut versi lain, sunah adalah suatu perbuatan bila dikerjakan dapat pahala dan ditinggal tidak disiksa.

B. KEDUDUKAN SUNAH DAN HADITS DALAM ISLAM

Umat Islam sepakat bahwa sunah merupakan sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an, meski di kalangan imam madzhab ada perbedaan dalam penentuan syarat penerimaannya. Doktrin Islam yang belum dijelaskan rincian hukumnya, tidak dijelaskan operasionalnya dan atau tidak dikhususkan menurut petunjuk ayat yang masih mutlak, maka hendaknya dicarikan penyelesaiannya dengan sunah atau hadits. Seandainya usaha ini mengalami kegagalan, disebabkan belum adanya pada masa nabi, sehingga memerlukan ijtihad baru untuk menghindari kevakuman hukum dan kebekuan beramal, maka baru boleh dicarikan solusinya lewat ijtihad, baik *fardi* maupun *jama'i*, sepanjang tidak kontras dengan ruh doktrin Islam. Tahapan penetapan hukum semacam ini sejalan dengan realitas historis yang menerangkan bahwa nabi menyetujui langkah Mu'ad bin Jabal, sahabat yang diangkat menjadi gubernur Yaman, yang dalam memutuskan persoalan mula-mula merujuk al-Qur'an, disusul hadits dan akhirnya ijtihad.

Berkaitan dengan penempatan sunah sebagai sumber kedua ajaran Islam, di bawah al-Qur'an, al-Syatibi memberikan argumen sebagai berikut:[139]

1. Al-Qur'an bersifat *qath'i al-wurud*, sedangkan sunah *zhanni al-wurud* selain hadits mutawatir. Keyakinan kita terhadap hadits hanya secara global, bukan rinci, sedangkan al-Qur'an, baik secara global maupun detail, diterima secara meyakinkan.
2. Sunah atau hadits ada kalanya menerangkan sesuatu yang masih global dalam al-Qur'an, kadangkala memberi komentar terahadap al-Qur'an, dan kadangkala membicarakan sesuatu yang belum dibicarakan oleh al-Qur'an. Kalau sunah berfungsi sebagai penjelas atau pemberi komentar terhadap al-Qur'an, maka sudah tentu ia memiliki status di bawah al-Qur'an.
3. Di dalam hadits sendiri terdapat penegasan bahwa hadits atau sunah menduduki posisi kedua setelah al-Qur'an. Di antaranya adalah riwayat al-Bukhari dan

[139] Komarudin Hidayat, *Atas nama Agama…*14.

Muslim, yang memuat dialog nabi dengan Mu'adz saat diangkat sebagai gubernur Yaman.

Identik dengan argumen al-Syatibi pertama di atas, Mahmud Abi Rayyah mengatakan bahwa posisi sunah atau hadits itu di bawah al-Qur'an disebabkan oleh perbedaan tingkat periwayatannya. Al-Qur'an sampai kepada umat Islam dengan jalan mutawatir dan tidak ada keraguan sedikit pun, dan karenanya al-Qur'an dikatakan bersifat *qath'i al-wurud*, baik secara global maupun terinci. Sedangkan hadits sampai kepada umat Islam tidak semuanya dengan jalan mutawatir, bahkan sebagian besar diterima secara ahad. Dengan demikian hadits *zhanni al-wurud*, kecuali hadits mutawatir yang jumlahnya relatif sangat sedikit.[140]

Kedudukan sunah sebagai sumber kedua dari ajaran Islam sebenarnya secara eksplisit telah tercantum dalam sabda nabi berikut ini :

من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلـــناك عليهم حفيظا

Artinya: "Barangsiapa mentaati rasul, sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barangsiapa berpaling (dari ketaatan itu) maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka"(Qs. An-Nisa': 80)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan rasul-(Nya), dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan rarul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya"(Qs. an-Nisa': 59).

Kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa perintah taat kepada Allah dan rasul berarti perintah taat kepada al-Qur'an dan sunah, [141] yang keduanya senantiasa berada dalam saling keterkaitan. Maksudnya, seseorang tidak mungkin dinyatakan taat kepada Allah kalau tidak mentaati rasul-Nya, dan demikian pula sebaliknya seseorang tidak mungkin disebut telah taat kepada rasul kalau tidak mentaati Allah. Di antara cara mentaati rasul adalah dengan menerima dan melaksanakan apa-apa

[140] Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: modertisme, elektisme, dan arabisme*, 93
[141] Amin, *Filsafat Kalam*…35

yang disampaikan olehnya dan meninggalkan apa-apa yang dilarangnya (Qs. al-Hasyr: 7).

Sehubungan dengan hal tersebut ada teori klasifikasi hadits dari Abdul Mun'im al-Namr. Bagi al-Namr, hadits atau sunah dapat dikategorikan atas sunah *tasyri'iyah* dan sunah *ghair tasyri'iyah*.[142] Jika yang pertama menuntut adanya kewajiban diikuti, maka tidak demikian halnya sunah kategori *ghair tasyri'iyah*. Kategorisasi ini didasarkan kepada prinsip pemisahan antara aspek kemanusiaan (*basyariyah*) nabi Muhammad dengan kerasulannya. Lebih jauh an-Namr menyebutkan bahwa sunah *tasyri'iyah* meliputi pada:

1. Hadits-hadits yang timbul dari nabi sebagi al-tabligh dalam kapasitasnya sebagai seorang rasul.
2. Hadits yang timbul dari nabi dalam kedudukannya sebagai pemimpin kaum muslimin seperti mengutus tentara, mengelola harta negara, mengangkat hakim dan semisalnya.
3. Hadits yang timbul dari nabi dalam kedudukannya sebagai hakim, yakni ketika beliau menghukum dan menyelesaikan persengketaan di kalangan umat.

Sedangkan hadits atau sunah kategori *ghair tasyri'iyah* menurut al-Namr meliputi:

1. Hadits yang berkenaan dengan tabiat atau kebutuhan manusiawi seperti bediri, duduk, berjalan, makan, minuet, tidur dan sebagainya.
2. Hadits yang berkenaan dengan pergaulan, kebiasaan individu dan masyarakat, seperti mode pakaian, pengobatan, perdagangan, pertanian dan beberapa kemahiran dan pengalaman lainnya dalam masalah keduniaan.
3. Hadits yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat dalam aspek-aspek tertentu, seperti penyebaran pasukan perang ke pos-pos tertentu, mengatur barisan dan sebagainya.

Menyangkut hadis kategori pertama-sunah *tasyri'iyah*, baik yang berupa perkataan maupun perbuatan, sebagai dikatakan oleh Wahab Khalaf, mempunyai kekuatan hujjah tasyri' yangwajib diikuti oleh seluruh umat Islam. Sedangkan segala yang berasal dari Muhammad dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa, maka ia

[142] JJ. Jensen…*The Interprestion of the Koran*…., 6.

bukan merupakan tasyri' yangwajib diikuti kecuali memang ada dalil yang menunjukkan atau menegaskan bahwa maksud perbuatan itu adalah untuk diikuti oleh umat Islam, sehingga statusnya berubah menjadi sunah *tasyri'iyah*.[143] Dalam kaitan ini Abu Zahrah menambahkan satu bentuk perbuatan yang memang khusus untuk nabi dan karenanya tidak dimaksudkan sebagai tasyri' yang wajib diikuti oleh umat Islam, yakni perbuatan rasul beristri lebih dari empat orang.[144]

C. FUNGSI SUNAH DALAM AL-QUR'AN

Sebagai salah satu sumber ajaran Islam, sunah memiliki perang signifikan untuk menjelaskan al-Qur'an. Dengan kata lain, kehadiran Muhammad dengan sunahnya berperan untuk menjelaskan makna atau maksud firman Tuhan (al-Qur'an) yang sebagian besar masih bersifat global maknanya. Dalam hal ini Allah sendiri menegaskan:

Artinya: `Dan Kami turunkan kepadamu al~Qur'an agar kamu menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan rupaya mereka memikirkannya" *(Qs. an-Nahl: 44).*

Ayat tersebut menggambarkan bahwa fungsi utama sunah adalah sebagai *al-bayan* atau penjelasan terhadap al-Qur'an. Hal demikian lebih dikarenakan kebanyakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia disampaikan dalam uslub yang mujmal, [145] sehingga manusia tidak mungkin bisa memahami dan menggali petunjuk darinya kalau hanya mengandalkan al-Qur'an semata. Itulah sebabnya Allah memberikan otoritas nabi Muhammad untuk menjelaskan maksud yang terkandung dalam al-Qur'an lewat sunahnya.

Adapun fungsi sunah terhadap al-Qur'an selengkapnya telah disampaikan oleh Muhammad Abu Zahu berikut ini:[146]

1. Menegaskan kembali hukum-hukum yang sudah ditetapkan al-Qur'an. Di sini hadits seakan-akan hanya mengulangi ketetapan al-Qur'an, sehingga hukum itu memiliki dua sumber rujukan dan atasnya terdapat dua dalil yakni al-Qur'an dan hadits. Sebagai misal dalam hal ini adalah:

[143] M. Ridwan Nasir, *Penelitian Tafsir*… 26.
[144] Al-Qur'an 23: 53
[145] Muhammad Husain Al-Dzahabi…*Al-Tafsir wa Al-Mufassirun*, 258
[146] Ibid.

Artinya: "*Hai orangorang yang beriman, janganlah kamu makan harta di antara kamu sekalian dengan cara batil*" *(Qs. an-Nisa*"*: 29).*

Terhadap ayat tersebut, Rasulullah kemudian mengatakan:

لا يحلّ ما ل امرئ إلاّ بطيب من نفسه

Artinya: "*Tidak halal harta seorang muslim kecuali (hasil pekerjaan) yang baik dari dirinya sendiri* ".

Hadits-hadits mengenai perintah mendirikan salat, puasa, zakat, haji, amar ma'ruf nabi munkar, serta hadits-hadits yang berisi larangan minum khamr, berjudi, menyembelih binatang dengan menyebut nama selain Allah dan sebagainya, juga merupakan contoh dari fungsi hadits sebagai penegas al-Qur'an.

2. Memberikan penjelasan arti yang masih samar dalam al-Qur'an atau memberikan rincian terhadap apa yang disebutkan dalam al-Qur'an secara garis besar. Dalam hal ini ada berbagai ragam bentuk penjelasan yang diberikan oleh hadis:
   a. *Bayan tafshil*, yakni sunah menjelaskan atau memerinci kemujmalan al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an terdapat perintah melaksanakan salat, zakat, haji, jihad dan sebagainya, namun tidak diikuti penjelasan tentang teknik operasionalnya, dan di sinilah peran sunah yakni memberikan penjelasan tentang teknik operasionalnya, dan disinilah peran sunnah yakni memberikan penjelasan rinci tentang teknik operasional dari perintah al-Qur'an yang masih mujmal itu. Sebagai contoh adalah perintah salat dalam Qs. al-Baqarah ayat 110 tanpa disertai aturan teknik operasionalnya, dan kemudian rasul mempraktekkan cara salat dan kemudian bersabda:

      صلّوا كما رأيتمونى أصلّى

      Artinya: "*Salatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku mengerjakan shalat*"*:*
   b. *Taqyid al-muthlaq*, yakni membatasi ayat-ayat al-Qur'an yang disebutkan secara mutlak. Misalnya, dalam al-Qur'an secara umum dinyatakan bahwa

anak laki-laki dan perempuan adalah ahli waris dari orang tuanya yang meninggal dunia. Firman Allah:

Artinya: "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan" (Qs. an-Nisa": 7).

Ayat tersebut menggunakan ungkapan mutlak, kemudian nabi memberi *qayyid* bahwa hak warisan itu tidak dapat diberikan kepada mereka yang menjadi penyebab kematian dari orang tuanya, sebagaimana sabda beliau:

لا يرث القاتل من المقتول شيئا

Artinya: "*Seorang pembunuh tidak dapat mewarisi harta orang yang dibunuh sedikit pun*". *(HR. an-Nasa'i)*

Sebagai contoh lain adalah firman Allah dalam Qs. al-Maidah: 38 perihal hukum potong tangan bagi seorang pencuri, baik laki-laki maupun perempuan. Ayat tersebut tidak memberikan batasan bagian tangan yang mana yang mesti dipotong Kemudian nabi memberi batasan bahwa yang dipotong adalah tangan kanan sampai kepada bagian pergelangan.[147]

c. *Takhshish `am,* yakni mentakhsiskan lafadz-lafadz yang masih bersifat umum. Contoh dalam hal ini adalah:

Artinya: "*dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian, (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk mengawini, bukan untuk berzina*" *(QS. an Nisa' : 24).*

Ayat di atas menjelaskan perihal siapa yang haram dinikahi (Qs.4: 23), kemudian dalam ayat tersebut juga Allah menghalalkan selain yang tersebut (diharamkan) dalam ayat 23. Tetapi kehalalan itu kemudian ditakhsis oleh nabi, dimana beliau mengharamkan memadu istri dengan bibi, baik dari garis ibu maupun ayah, [148] dengan sabdanya berikut ini:

لا يجمع بين المرأة وعمّتها ولا بين المرأة وخالتها

[147] Bakri Syaikh Amin, *Al-Ta'bir Al-Fani fil Qur'an,* 102
[148] Thameem Ushama, *Methodologies of the*….8.

Artinya: "*Tidak boleh seseorang mengumpulkan (memadu) seorang wanita `ammah (saudari bapak)-nya, dan seorang wanita dengan khalah (saudari ibu)-nya*" *(HR. Bukhari-Muslim).*

3. Menetapkan suatu hukum yang tidak disebutkan di dalam al-Qur'an secara tegas. Dalam hal ini seolah-olah nabi menetapkan hukum sendiri. Namun hakikatnya bila diperhatikan secara seksama, apa yang ditetapkan oleh nabi itu adalah penjelasan terhadap apa yang disinggung oleh Allah di dalam al-Qur'an atau memperluas apa yang disebutkan oleh Allah secara terbatas. Sebagai contoh adalah, dalam Qs. al-Ma'idah: 3 Allah mengharamkan makan bangkai, darah, daging babi dan sesuatu yang yang disembelih dengan tidak menyebut nama Allah. Kemudian nabi menyatakan haramnya binatang buas yang bertaring dan burung yang kukunya mencekam. Secara lahiriah larangan nabi ini dapat dikatakan sebagai hukum baru yang ditetapkan olehnya.

   Namun sebenarnya larangan itu hanya merupakan "perluasan" dari larangan Allah memakan sesuatu yang kotor dalam Qs. Al-A'raf ayat 33. Dalam hal ini ternyata tidak semua ulama setuju dengan fungsi sunah seperti ini; kelompok yang setuju mendasarkan kepada `ishmah nabi, khususnya dalam bidang syari'at, apalagi banyak ayat yang menunjukkan adanya otoritas kemandirian nabi untuk ditaati. Sedangkan kelompok yang menolak berpendapat bahwa sumber hukum Islam itu hanya Allah (*la hukm illa Allah*), sehingga rasul pun harus merujuk kepada kitab-Nya ketika hendak menetapkah hukum. Kalau itu yang menjadi masalah, Quraish Shihab" telah memberikan solusi bahwa bila fungsi sunah terhadap al-Qur'an didefinisikan sebagai *bayan murad* Allah (memberi penjelasan maksud Allah) sehingga apa ia sebagai penjelas, penguat, pemerinci, pembatas maupun penembah ketentuan hukum, maka semuanya tetap bersumber dari Allah. Dengan demikian ketika rasul melarang seorang suami memadu istrinya dengan `ammah atau khilah, yang zhahirnya berlainan dengan Qs. an-Nisa' ayat 24 maka pada hakikatnya penambahan itu merupakan penjelasan saja dari apa yang dimaksud oleh Allah di dalam firman-Nya itu.
4. Menasakh hukum-hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an. Fungsi ini adalah bagi mereka yang berpandangan hadits dapat menasakh al-Qur'an, meski

pendapat semacam ini tampak berlebihan. Dalam hal ini mereka memberikan contoh hadits "*la wahiyyah li warits*" (tak ada wasiat bagi ahli waris) adalah menasakh hukum bolehnya berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat sebagaimana firman Allah berikut ini:

Artinya: "*Diwajibkan atas kamu bila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia menginggalkan harta yang banyak, berwa.riat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf* " *Qs. al-Baqarah: 180).*

Secara umum para ulama menerima prinsip nasakh sebagai sarana mempertemukan ayat-ayat al-Qur'an yang tampak bertentangan satu dengan lainnya-terlepas dari adanya perbedaan apakah suatu ayat tertentu telah atau belum dihapus oleh ayat lain. Masalah lain yang cukup krusial dan menimbulkan perbedaan pendapat adalah apakah sunah dapat menasakh al-Qur'an? Selanjutnya, mereka yang membolehkan pun kemudian berbeda pendapat, apakah secara faktual terdapat hadis yang menasakh ayat al-Qur'an atau tidak.

Ada silang pendapat di kalangan Ulama' menyangkut fungsi hadis sebagai penasakh ayat al-Qur'an. asy-Syafi'i, Ahmad dan ahl-Zhahir secara praktis menolak fungsi hadis menjadi penasakh ayat, meski secara teoritis mereka setuju adanya hadis yang menasakh ayat al-Qur'an. Sebaliknya imam Malik, Hanafi dan mayoritas teologi Islam-baik dari kalangan Mu'tazilah maupun Asy'ariyah berpandangan adanya kemungkinan nasakh semacam itu.[149] Meski mereka berbeda pendapat namun secara umum semua telah sepakat bahwa yang dapat menasakh adalah al-Qur'an, di mana ia bersifat mutawatir. Pertanyaan selanjutnya adalah apa secara faktual ada hadis mutawatir yang telah menasakh al-Qur'an? M. Quraish Shihab, dengan merujuk al-Zarqani, mengemukakan adanya empat hadits ahad, namun dinyatakan oleh Ulama' bahwa hadits itu menasakh al-Qur'an. Apakah hal ini berarti bahwa tidak ada hadis mutawatir yang menasakh al-Qur'an? Agaknya memang demikian. Di sisi lain, setelah diteliti temyata yang menunjukkan nasakh bukan hadits itu sendiri, melainkan ayat al-Qur'an sendiri yang ditunjuk hadis tersebut Sampai di sini

[149] Ibid.

persoalan hadits menasakh ayat al-Qur'an menjadi makin rumit karena antara teori dengan fakta historis berlainan.

Tentang contoh di atas pun masih diperdebatkan oleh ulama', apa benar hadits (ahad) itu telah menasakh al-Qur'an Qs. al-Baqarah: 180 (yang nilainya mutawatir)? Setelah melakukan penelitian temyata sebagai dikatakan Quraish Shihab-keseluruhan teks ayat tersebut adalah "sesungguhnya Allah telah memberikan ..... dst" merujuk kepada ayat waris, bukan wasiat. Atas dasar ini maka-lanjut Shihab[150]-sebenarnya hadits itu menyatakan bahwa yang menasakh adalah ayat waris tersebut, bukan hadits yang bernilai ahad tadi.

[150] Shihab…*Membumikan Al-Qur'an*…80.

BAB VI
ISTIHAD SEBAGAI SUMBER DINAMIKA ISLAM

A. PENGERTIAN DAN DASAR IJTIHAD

Ajaran Islam, yang secara normatif terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunah, masih memerlukan penelaahan dan pengkajian yang sungguh-sungguh secara berkesinambungan. Hal ini dikarenakan di dalam dua sumber ajaran Islam itu, dan terutama al-Qur'an, terdapat ayat-ayat, dan ada yang bilang, sebagian besar masih bersifat *dzanni ad-dilalah,* kategori ayat yang masih memerlukan suatu penjelasan. Oleh karena demikian itu maka mutlak diperlukan upaya penyelesaian secara sungguh-sungguh atas persoalan yang tidak ditunjukkan secara tegas oleh nas itu, dan di sinilah peran dan urgensi ijtihad dalam konteks dinamaika Islam.

Secara bahasa "*ijtihad'* berasal dan kata *jahada*.[151] Terdapat redaksi cukup bervariasi yang disampaikan oleh para ulama menyangkut makna ijtihad secara bahasa. Diantaranya yang terkenal adalah disampaikan oleh al-Fayumi, di mana ia mengatakan bahwa ijtihad adalah "*badl wus 'ih wa thaqatih fi thalabih liyablugha majhuduh wa yashilu ila nihayatih*" (pengerahan kesanggupan dan kekuatan dalam melakukan pencarian suatu upaya sampai kepada ujung yang ditujunya).[152]

Secara bahasa, anti ii tihad dalam makna jahada terdapat di dalam Qs. An-Nahl (16): 38, Qs. An-Nur (24): 53 dan Qs. Al-Fathir (35): 42. Semua kata itu, di dalam tiga ayat tersebut, memiliki arti pengerahan segala kemampuan dan kekuatan (*badl wus'ih ma thaqah*).

Meski telah ada kesepakatan ulama' mengenai anti ijtihad secara bahasa, namun mereka masih berbeda dalam makna terminologisnya. Abu Zahrah, misalnya, mendefinisikan ijtihad dengan "*badzl faqih wus'ah fi istinbath al-ahkam al-'amaliyyah min adillatiha at-tafshiliyyah*" seorang ahli fikih dengan

[151] Kata ini dan seluruh variannya menunjuk pekerjaan yang dilakukan lebih dari biasa, sulit dilaksanakan, atau yang kurang disenangi. Kata ini pun berarti kesanggupan, kekuatan dan berat. Lihat, al-Fayumi, al-Misbah al-Munir fi Gharib asy-Syarh al-Kabir li ar-Rafi' (Beirut: Maktabah al-Ilmiyah, t.th.), 112.
[152] Ibid.

kemampuannya dalam mewujudkan hukum-hukum amaliah yang diambil dari dalil-dalil rinci).[153]

Sementara al-Amidi, sebagaimana dinukil al-Zuhaili, mengatakan bahwa ijtihad adalah "*istifrar al-wus' fi thalah adz-dzann min al-ahkam asy-syar'iyyah*" (pengerahan segala kemampuan untuk menentukan sesuatu yang dzanni dari hukum-hukum syara').[154]

Jika diperhatikan, definisi di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa ijtihad hanya berlaku pada bidang fikih, bidang hukum yang berkenaan dengn aural perbuatan manusia, dan memang ijtihad menurut fugaha' tidak bisa menyentuh wilayah pemikiran akidah (kalam).

Jalaludin Rahmat, dengan merujuk pendapat Ibrahim Hosein, mengatakan bahwa cakupan ijtihad hanyalah bidang fikih.[155] Dan pendapat yang mengatakan bahwa ijtihad secara istilah juga berlaku di bidang akidah atau akhlak, lanjut Ibrahim Hosein, jelas tidak bisa dibenarkan.

Berlainan dengan pendapat ini, adalah pandangan Harun Nasution, yang memberikan wilayah otoritas ijtihad dalam wilayah yang kompleks, bukan hanya di bidang fikih. Bagi Harun Nasution, ijtihad harus dimaknai dengan pengertian yang lebih luas, di mana ijtihad juga bisa terjadi pada bidang politik, akidah, tasawuf dan filsafat.

Senada dengan Harun Nasution, Ibrahim Abbas al-Dzarwi mendefinisikan ijtihad sebagai "pengerahan daya dan upaya untuk mencapai maksud.[156] Bukan hanya Harun Nasution dan al-Dzarwi, Fakhrudin al-Razi, Ibn Taimiyah dan Muhammad Ruwaih pun tidak membatasi ijtihad pada bidang fikih saja.

Dan penjelasan di atas terlihat betapa telah muncul persamaan dan sekaligus perbedaan. Adapun perbedaannya adalah: *pertama*, terletak pada penggunaan bahasa; sebagian menggunakan kata istifraq dan sebagian lainnya menggunakan kata *badzl*. *Kedua*, terletak pada subjek ijtihad; sebagian ada yang menisbahkan ijtihad hanya dalam bidang fikih, sedangkan yang lain melihat secara

[153] Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 379.
[154] Wahbah az-Zuhaili, *al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Kutub, 1978), 480.
[155] Jalaludin Rahmat, "*Ijtihad Sulit tapi Perlu*", dalam Istigra' No. 3 (Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 1998), 33.
[156] Ibrahim Abbas adz-Dzarwi, *Teori jtihad dalam Hukum Islam* (Semarang: Dina Utama, 1983), 9.

lebih kompleks lagi. *Ketiga*, terletak pada metode ijtihad: ada yang menggunakan metode *manquli* (dan al-Qur'an dan al-Sunah) dengan mengikuti metode Rasul yang selalu menunggu wahyu dalam menyelesaikan dalam setiap persoalan (Qs. An-Najm/53: 3-4, dan sebagian lagi menggunakan metode *ma'quli*, yang didasarkan pada asumsi bahwa Rasul saw diperbolehkan berijtihad (Qs. Al-Hasyr (59): 2).

Sedangkan persamaannya adalah: *pertama*, pruduk hukum yang dihasilkannya bersifat dzann; dan *kedua*, objek ijtihad berkisar pada hukum taklifi, yakni yang berkenaan dengan amaliah ibadah.

Adapun dasar hukum yang dapat diacu sebagai landasan kebolehan melakukan ijtihad dalam Islam, terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunah. Diantara ayat al-Qur'an dimaksud, adalah: Qs. AnNisa' (4): 59 dan 105; Qs. Ar-Rum (30): 21; Qs. Az-Zumar (39): 42; dan Qs. al Jatsiyah (45): 13. Sementara al-Sunah yang menjadi dasar ijtihad antara lain adalah hadis 'Amr bin Ash yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Muslim dan Ahmad :

إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله اجران وإذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر واحد

Artinya: Apabila seorang hakim menetapkan hukum dengan berijtihad, kemudian dia benar maka ia mendapatkan dua pahala. Akan tetapi, jika ia menetapkan hukum dalam ijtihad itu salah maka ia mendapatkan satu pahala (HR. Imam Muslim).

Hadis lain yang dijadikan dasar ijtihad ialah hadis Mu'adz bin Jabal ketika ia diutus oleh Nabi ke Yaman sebagai hakim:

ثم تقضى ؟ قال : بما فى كتاب الله قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال : اقضى بما قضى به رسول الله، قال : فإن لم تجد فيما قضى به رسول الله ؟ قال : الحمد لله الذى وفق رسول رسوله

Artinya: Dengan apa kamu memutuskan perkara Mu'adz ? Mu'adz menjawab: “Dengan sesuatu yang terdapat dalam kitabullah”. Nabi bersabda, “kalau kamu tidak mendapatkannya dari kitabullah ? Mu'adz menjawab: saya akan memutuskannya dengan sesuatu yang telah

diputuskan oleh rasulullah. Nabi berkata, kalau kamu tidak mendapatkan sesuatu yang telah diputuskan oleh rasulullah ? Mu'adz menjawab, saya akan berijtihad dengan pikiran saya. Nabi bersabda, segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan dari rasul-Nya.

B. HUKUM DAN LAPANGAN IJTIHAD

Jika seorang muslim dihadapkan kepada suatu peristiwa, atau ditanya mengenai suatu masalah yang berkaitan dengan hukum syara', maka hukum melakukan Ijtihad ada bermacam-macam. Sebagaimana diuraikan oleh Wahbah al-Zuhaili, ” boleh jadi hukum Ijtihad itu adalah wajib `ain, wajib kifayah, sunah dan bahkan atau haram, tergantung pada kapasitas orang yang berangkutan.

Pertama, bagi muslim yang memenuhi kriteria mujtahid yang dimintai hukum atas suatu peristiwa yang terjadi dan ia khawatir peristiwa itu akan hilang begitu saja tanpa kepastian hukumnya, atau ia sendiri mengalami peristiwa yang tidak jelas hukumnya dalam nas, maka hukum Ijtihad menjadi wajib `ain. *Kedua*, bagi seorang muslim yang memenuhi kriteria mujtahid yang diminta fatwa hukum atas sautu peristiwa yang terjadi, tetapi ia mengkhawatirkan peristiwa itu lenyap dan selain dia masih ada mujtahid lainnya, maka hukum ijtihad menjadi wajib kifayah. *Ketiga*, hukum Ijtihad menjadi sunah jika dilakukan atas persoalan-persoalan yang tidak atau belum terjadi. *Keempat*, hukum Ijtihad menjadi haram dilakukan atas peristiwaperistiwa yang sudah jelas hukumnya secara *qath'i*, baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunah; atau ijtihad atas masalah yang hukumnya sudah ditetapkan secara ijma'.

Adapun lapangan ijtihad (*majal al-ijtihad*), adalah masalah-masalah yang diperbolehkan penetapan hukumnya dengan cara ijtihad, yang dalam istilah teknis ushul fiqh disebut mujtahid fih. Dijelaskan oleh Imam al-Ghazali, bahwa lapangan ijtihad adalah setiap hukum syara' yang tidak memiliki dalil qath'i. Sedangkan hukum yang dapat diketahui dari agama secara *dlaruri* dan *badihi*, maka sama sekali bukan merupakan wilayah ijtihad. Dalam konteks ini secara tegas al-Zuhaili mengatakan bahwa sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *qath'i ats-tsubut wa dalalah* tidaklah termasuk lapangan ijtihad. Lebih jauh, al-Zuhaili menegaskan

adanya dua lapangan ijtihad: *pertama*, sesuatu yang tidak dijelaskan sama sekali oleh Allah dan nabi Muhammad dalam al-Qur'an dan al-Sunah (*ma la nashshaha fi ashlain*). Dan *kedua*, sesuatu yang ditetapkan berdasarkan dalil *dzanni ats-tsubut wa ad-dalalah* atau salah satunya-*dzanni ats tsubut* atau *dzanni ad dalalah*.

C. IJTIHAD SEBAGAI SUMBER DINAMIKA ISLAM

Dewasa ini umat Islam dihadapkan kepada sejumlah peristiwa kekinian yang menyangkut berbagai aspek kehidupan. Peristiwa-peristiwa itu memerlukan penyelesaian secara seksama, lebih-lebih untuk kasus yang tidak tegas penunjukannya oleh nas. Di samping itu, kata Rager Graudi, sebagai dikutip oleh Jalaludin Rahmat, tantangan umat Islam sekarang ada dua macam, yakni taklid kepada Barat dan kepada masa lalu. Taklid model pertama terjadi karena ketidakmampuan melakukan pemilahan antara modernisasi dan cara hidup Barat; sedangkan taklid model kedua muncul karena ketidakmampuan dalam membedakan antara agama (wahyu) dengan pemikiran ulama masa lalu.

Melihat persoalan-persoalan di atas, umat Islam dituntut untuk keluar dari kemelut itu, yakni dengan cara melakukan ijtihad. Oleh karena itu, ijtihad menjadi sangat penting meskipun tidak bisa dilakukan oleh setiap orang. Adapun kepentingannya itu disebabkan oleh hal-hal berikut ini.

1. Jarak antara kita dengan masa tasyri' semakin jauh. Jarak yang jauh ini memungkinkan terlupakannya beberapa nas, khususnya dalam al-Sunah, yakni masuknya hadits-hadits palsu dan perubahan pemahaman terhadap nas. Oleh karena itu para mujtahid dituntut secara sungguh-sungguh menggali ajaran Islam yang sebenarnya melalui kerja ijtihad.
2. Syariat disampaikan dalam al-Qur'an dan al-Sunah secara komprehensif; memerlukan penelaahan dan pengkajian yang sungguh-sungguh. Di dalamnya terdapat sejumlah ayat, yang bisa dikatakan masih dalam kategori memerlukan penjelasan.

Dilihat dari fungsinya, ijtihad sebagai penyalur kreativitas pribadi atau kelompok dalam merespons peristiwa yang dihadapi sesuai dengan pengalaman mereka. Di samping itu, ijtihadpun memberi tafsiran kembali atas perundang-undangan yang sifatnya insidental sesuai dengan syarat-syarat yang berlaku pada

masanya dengan tidak melanggar prinsip-prinsip umum, dalil-dalil kulli dan *maqashid alsyari'ah* yang merupakan aturan-aturan pengarah dalam hidup.

Ijtihad juga berperan sebagai interpreter terhadap dalil-dalil yang *dzanni ad-dalalah*. Penjelasan terhadap dalil-dalil tersebut memerlukan kerja akal fikiran lewat ijtihad. Ijtihad diperlukan untuk menumbuhkan kembali ruh Islam yang dinamis menerobos kejumudan kebekuan, memperoleh manfaat yang sebesar-besamya dari ajaran Islam, mencari pemecahan Islami untuk masalah-masalah kehidupan kontemporer. Ijtihad juga menjadi saksi keunggulan Islam atas agama-agama lainnya.

BAB VII
ISLAM DI ASIA TENGGARA

A. ISLAM DI INDONESIA

1. Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Sumatera

a. Samudera Pasai

Kerajaan Islam pertama di Indonesia adalah kerajaan Samudera Pasai yang merupakan kerajaan kembar. Kerajaan ini terletak di pesisir timur Laut Aceh. Kemunculannya sebagai kerajaan Islam diperkirakan mulai awal atau pertengahan abad ke 13 M sebagai hasil dari proses islamisasi daerah-daerah pantai yang pernah disinggahi pedagang-pedagang muslim sejak abad ke-7, ke-8 M dan seterusnya.[157] Bukti berdirinya kerajaan Samudera Pasai pada abad ke-13 M itu didukung oleh adanya nisan kubur terbuat dari granit asal Samudera Pasai. Dari nisan itu dapat diketahui bahwa raja pertama kerajaan itu meninggal pada bulan Ramadlan tahun 696 H yang diperkirakan bertepatan dengan tahun 1297 M.

Malik al-Saleh, raja pertama itu merupakan pendiri kerajaan tersebut. Hal itu diketahui melalui tradisi Hikayat Raja-raja Pasai. Hikayat Melayu, dan juga hash penelitian atas beberapa sumber yang dilakukan sarjana-sarjana Barat, khususnya para sarjana Belanda, seperti Snouck Hurgronye, JP. Molguette, JL. Monens, J. Hushoff Poll, GP. Rouffer, HKJ. Cowan, dan lain-lain.[158]

Dari segi peta politik, munculnya kerajaan Samudera Pasai abad ke-13 M itu sejalan dengan suramnya peranan maritim kerajaan Sriwijaya, yang sebelumnya memegang peranan penting di kawasan Sumatera dan sekelilingnya.[159]

---

[157] Uka Tjandrasasmita (Ed), *Sejarah Nasional Indonesia III*(Jakarta: PN.Balai Pustaka,1984),hal. 3.

[158] Muhammad Ibrahim dan Rusli Sufi, "*Proses Islamisasi dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia di Aceh*", dalam A. Hasymi (Ed.), Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia, (Semarang Al Ma'arif, 1989), 420.

[159] Uka Tjandrasasmita, "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", dalam A. Hasymy, *Ibid.*, hal. 362.

Dalam Hikayat Raja-raja Pasai disebutkan[160] gelar Malik al-Saleh sebelum menjadi raja adalah Merah Sile atau Merah Selu. Ia masuk Islam berkat pertemuannya dengan Syekh Ismail, seorang utusan Syarif Mekah, yang kemudian memberinya gelar Sultan Malik al-Saleh. Nisan kubur itu didapatkan di Gampong Samudera bekas kerajaan Samudera Pasai tersebut.

Merah Selu adalah putera Merah Gajah. Nama merah merupakan gelar bangsawan yang lazim di Sumatera Utara. Selu kemungkinan berasal dari kata sungkala yang aslinya berasal dari Sanskrit Chula. Kepemimpinannya yang menonjol menempatkan dirinya menjadi raja.[161]

Pendapat bahwa Islam sudah berkembang di sana sejak awal abad ke-13 M didukung oleh berita Cina dan pendapat Ibn Batutah, seorang pengembara terkenal asal Maroko, yang pada pertengahan abad ke-14 M (tahun 746 H/1345 M) mengunjungi Samudera Pasai dalam perjalanannya dari Delhi ke Cina. Ketika itu Samudera Pasai diperintah oleh Sultan Malik al-Zahir, putera Sultan Malik al-Saleh. Menurut sumber-sumber Cina, pada awal tahun 1282 M kerajaan kecil Sa-mu-la (Samudera) mengirim kepada raja Cina duta-duta yang disebut dengan nama-nama muslim, yakni Husein dan Sulaiman.[162] Ibn Batutah menyatakan bahwa Islam sudah hampir seabad lamanya disiarkan di sana. Ia meriwayatkan kesalehan, kerendahan hati dan semangat keagamaan rajanya yang seperti rakyatnya, mengikuti madzhab Syafi'i. Berdasarkan beritanya pula, kerajaan Samudera Pasai ketika itu merupakan pusat studi agama Islam dan tempat berkumpul Ulama-Ulama dari berbagai negeri Islam untuk berdiskusi berbagai masalah keagamaan dan keduniaan.

b. Aceh Darussalam

Kerajaan Aceh terletak di daerah yang sekarang dikenal dengan nama Kabupaten Aceh Besar. Di sini pula terletak ibukotanya. Kurang

---

[160] Muhammad Ibrahim dan Rusli Sufi, *Opcit.*, hal. 423-426.
[161] Badrim Yatim, *Sejarah peradaban Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 206.
[162] HJ. De Graaf, "Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18" dalam Azymardi Arza (Ed), *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), hal. 3.

begitu diketahui kapan kerajaan ini sebenarnya berdiri. Anas Machmud berpendapat, kerajaan Aceh berdiri pada abad ke-15 M di atas puing-puing kerajaan Lamuri, oleh Muzaffar Syah (1465 - 1497 M). Dialah yang membangun kota Aceh Darussalam.[163] Menurutnya, pada masa pemerintahannya Aceh Darussalam mulai mengalami kemajuan dalam bidang perdagangan, karena saudagar-saudagar Muslim yang sebelumnya berdagang dengan Malaka memindahkan kegiatan mereka ke Aceh, setelah Malaka dikuasai Portugis (1511 M). Sebagai akibat penaklukan Malaka oleh Portugis itu, jalan dagang yang sebelunmya dari Laut Jawa ke utara melalui Selat Karimata terus ke Malaka, pindah melalui Selat Sunda dan menyusur pantai Barat Sumatera, terus ke Aceh. Dengan demikian, Aceh menjadi ramai dikunjungi oleh para saudagar dari berbagai negeri.

Menurut HJ de Graaf, Aceh menerima Islam dari Pasai yang kini menjadi bagian wilayah Aceh, dan pergantian agama diperkirakan terjadi mendekati pertengahan ke abad ke-14 M.[164] Menurutnya, kerajaan Aceh merupakan penyatuan dari dua kerajaan kecil, yaitu Lamuri dan Aceh Dar al-Kamal. Ia juga berpendapat bahwa rajanya yang pertama adalah Ali Mughayat Syah.

Peletak dasar kebesaran kerajaan Aceh adalah Sultan Alauddin Riayat Syah yang bergelar al-Qahar. Dalam menghadapi balatentara Portugis, ia menjalin hubungan persahabatan dengan kerajaan Usmani di Turki dan negara-negara Islam yang lain di Indonesia. Dengan bantuan Turki Usmani tersebut, Aceh dapat membangun angkatan perangnya dengan baik. Aceh ketika itu tampaknya mengakui kerajaan Turki Usmani sebagai pemegang kedaulatan tertinggi dan kekhalifahan dalam Islam. Puncak kekuasaan kerajaan Aceh terletak pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1608-1637). Pada masanya Aceh menguasai seluruh pelabuhan di pesisir timur dan barat Sumatera. Dari Aceh, Tanah Gayo yang berbatasan

[163] Anas Machmud, "Turun Naiknya peranan Kerajaan Aceh Darussalam di Pesisir Timur Pulau Sumatera", dalam A. Hasymy, *Opcit.*, hal. 286.
[164] HJ. De Graaf, *Opcit*., hal. 5.

diislamkan, juga Minangkabau. Hanya orang-orang kafir Batak yang berusaha menangkis kekuatan-kekuatan Islam yang datang, bahkan mereka melangkah begitu jauh sampai minta bantuan Portugis.[165] Sultan Iskandar tidak terlalu bergantung kepada bantuan Turki Usmani yang jaraknya jauh. Untuk mengalahkan Portugis, Sultan kemudian bekerjasama dengan musuh Portugis, yaitu Belanda dan Inggris.

2. Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa

a. Demak

Perkembangan Islam di Jawa bersamaan waktunya dengan melemahnya posisi Raja Majapahit. Hal itu memberi peluang kepada penguasa-penguasa Islam di pesisir untuk membangun pusat-pusat kekuasaan yang independen. Di bawah pimpinan Sunan Ampel Denta, Wali Songo bersepakat mengangkat Raden Patah menjadi raja pertama kerajaan Demak, kerajaan pertama di Jawa, dengan gelar Senopati Jim-bun Ngabdurrahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama.[166] Raden Patah menjalankan pemerintahannya, terutama dalam persoalan-persoalan agama, dibantu oleh para ulama, Wali Songo. Sebelumnya, Demak yang masih bernama Bintoro merupakan daerah asal Majapahit yang diberikan Raja Majapahit kepada Raden Patah. Daerah ini lambat laun menjadi pusat perkembangan agama Islam yang diselenggarakan oleh para wali.

Pemerintahan Raden Patah berlangsung kira-kira di akhir abad ke-15 hingga awal abad ke-16. Dikatakan, ia adalah seorang anak Raja Majapahit dari seorang ibu muslim keturunan Campa. Ia digantikan oleh anaknya, Sanbrang Lor, dikenal juga dengan nama Pati Unus. Menurut Tomes Pires, Pati Unus baru berumur 17 tahun ketika menggantikan ayahnya sekitar tahun 1507. Menurutnya, tidak lama setelah naik tahta, ia merencanakan suatu serangan terhadap Malaka. Semangat perangnya semakin memuncak ketika Malaka ditaklukkan oleh Portugis pada tahun

[165] *Ibid*., hal. 7.
[166] Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (Ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1989), hal. 69.

1511. Akan tetapi, sekitar pergantian tahun 1512-1513, tentaranya mengalami kekalahan besar.[167]

Pati Unus digantikan oleh Trenggono yang dilantik sebagai sultan oleh Sunan Gunung Jati dengan gelar Sultan Ahmad Abdul Arifin. Ia memerintah pada tahun 1524-1546. Pada masa Sultan Demak yang ketiga inilah Islam dikembangkan ke seluruh tanah Jawa, bahkan sampai ke Kalimantan Selatan. Penaklukan Sunda Kelapa berakhir tahun 1527 yang dilakukan oleh pasukan gabungan Demak dan Cirebon di bawah pimpinan Fadhilah Khan. Majapahit dan Tuban jatuh ke bawah kekuasaan Kerajaan Demak diperkirakan pada tahun 1527 itu juga.[168] Selanjutnya pada tahun 1529, Demak berhasil menundukkan Madiun, Blora (1530), Surabaya (153.1), Pasuruan (1535), dan antara tahun 1541-1542 Lamongan, Blitar, Wirasaba, dan Kediri (1544). Palembang dan Banjarmasin mengakui kekuasaan Demak. Sementara daerah Jawa Tengah bagian selatan sekitar Gunung Merapi, Pengging, dan Pajang berhasil dikuasai berkat pemuka Islam, Syekh Siti Jenar dan Sunan Tembayat.[169] Pada tahun 1546, dalam penyerbuan ke Blambangan, Sultan Trenggono terbunuh. Ia digantikan adiknya, Prawoto. Masa pemerintahannya tidak berlangsung lama, karena terjadi pemberontakan oleh Adipati sekitar kerajaan Demak. Sunan Prawoto sendiri kemudian dibunuh oleh Aria Penangsang dari Jipang pada tahun 1549. Dengan demikian kerajaan Demak berakhir dan dilanjutkan oleh Kerajaan Pajang di bawah Jaka Tingkir yang berhasil membunuh Aria Penangsang.

b. Pajang

Kesultanan Pajang adalah pelanjut dan dipandang sebagai pewaris kerajaan Islam Demak. Kesultanan yang terletak di daerah Kartasura sekarang itu merupakan kerajaan Islam pertama yang terletak di daerah pedalaman Pulau Jawa. Usia kesultanan ini tidak panjang. Kekuasaan dan kebesarannya kemudian diambil alih oleh Kerajaan Mataram.

---

[167] HJ. Graaf TH.G.Th. Pigeud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, (Jakarta: Graffiti Pers, 1985), hal. 49.
[168] *Ibid*., hal. 62.
[169] Taufik Abdullah (Ed), *Opcit.*, hal. 70.

Sultan atau raja pertama kesultanan ini adalah Jaka Tingkir yang berasal dari Pengging, di lereng gunung Merapi. Oleh raja Demak ketiga, Sultan Trenggono, Jaka Tingkir, diangkat menjadi penguasa di Pajang, setelah sebelumnya dikawinkan dengan anak perempuannya. Kediaman penguasa Pajang itu, menurut Babad, dibangun dengan mencontoh Kraton Demak.

Pada tahun 1546 Sultan Demak meninggal dunia. Setelah itu muncul kekacauan di ibukota. Konon Jaka Tingkir yang telah menjadi penguasa Pajang itu dengan segera mengambil alih kekuasaan,[170] karena anak sulung Sultan Trenggono yang menjadi pewaris tahta kesultanan susuhunan Prawoto, dibunuh oleh kemenakannya, Aria Penangsang yang waktu itu menjadi penguasa di Jipang (Bojonegoro sekarang).

Setelah itu, ia memerintahkan agar semua benda pusaka Demak dipindahkan ke Pajang. Setelah menjadi raja yang paling berpengaruh di Pulau Jawa ia bergelar Sultan Adiwijaya. Pada masanya sejarah Islam di Jawa mulai dalam bentuk baru, titik politik pindah dari pesisir (Demak) ke pedalaman. Peralihan pusat politik itu membawa akibat yang sangat besar dalam perkembangan peradaban Islam di Jawa.

Riwayat kerajaan Pajang berakhir tahun 1618. Kerajaan Pajang waktu itu memberontak terhadap Mataram yang ketika itu di bawah Sultan Agung Pajang dihancurkan, rajanya melarikan diri ke Giri dan Surabaya.

c. Mataram

Awal dari kerajaan Mataram adalah ketika Sultan Adiwijaya dari Pajang meminta bantuan kepada Ki Pemanahan yang berasal dari daerah pedalaman untuk menghadapi dan menumpas pemberontakan Aria Penangsang tersebut di atas. Sebagai hadiah atasnya, Sultan kemudian menghadiahkan daerah Mataram kepada Ki Pemanahan yang menurunkan raja-raja Mataram Islam kemudian.

---

[170] *Ibid*., hal. 265.

Pada tahun 1577 M Ki Gede Pemanahan menempati istana barunya di Mataram. Dan digantikan oleh puteranya, Senapati, tahun 1584 dan dikukuhkan oleh Sultan Pajang. Senapatilah yang dipandang sebagai Sultan Mataram pertama, setelah Pangeran Benawa, anak Sultan Adiwijaya, menawarkan kekuasaan atas Pajang kepada Senapati. Meskipun Senapati menolak dan hanya meminta pusaka kerajaan, diantaranya Gong Kiai Sekar Delime, Kendali Kiai Macan Guguh, dan Plana Kiai Jatayu,[171] namun dalam tradisi Jawa, penyerahan benda-benda pusaka itu sama artinya dengan penyerahan kekuasaan.

Senapati meninggal dunia tahun 1601 M dan digantikan oleh puteranya Seda Ing Krapyak yang memerintah sampai tahun 1613 M. Sedang Ing Krapyak diganti oleh puteranya Sultan Agung yang melanjutkan usaha ayahnya. Pada tahun 1619, seluruh Jawa Timur praktis sudah berada di bawah kekuasaannya. Pada tahun 1630 M Sultan Agung menetapkan Amangkurat I sebagai putera mahkota. Sultan, Agung wafat tahun 1646 M dan dimakamkan di Imogiri. Ia digantikan oleh putera mahkota. Masa pemerintahan Amangkurat I hampir tidak pernah reda dari konflik. Dalam setiap konflik, yang tampil sebagai lawan adalah mereka yang didukung oleh para Ulama yang bertolak dari keprihatinan agama.[172] Tindakan pertama pemerintahannya adalah menumpas pendukung Pangeran Alit dengan membunuh banyak Ulama yang dicurigai. Ia yakin Ulama dan santri adalah bahaya bagi tahtanya. Sekitar 5000-6000 Ulama beserta keluarganya dibunuh (1647 M). Amangkurat I bahkan merasa tidak memerlukan titel "Sultan".[173] Pada tahun 1677 M dan 1678 M pemberontakan para Ulama muncul kembali dengan tokoh spiritual Raden Kajoran. Pemberontakan-peberontakan seperti itulah yang mengakibatkan runtuhnya Kraton Mataram.[174]

---

[171] HJ. De Graaf, *Awal Kebangkitan Mataram, Masa Pemerintahan Senapati*, (Jakarta: Graffiti Pers, 1987), hal. 95.
[172] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hal. 142.
[173] *Ibid*., hal. 108.
[174] HJ.De Graaf,*Disintegrasi Mataram di Bawah Amangkurat I*,(Jakarta:Graffiti Pers,1987), hal. xi.

d. Cirebon

Kesultanan Cirebon adalah kerajaan Islam pertama di Jawa Barat. Kerajaan ini didirikan oleh Sunan Gunung Jati. Di awal abad ke-16, Ceribon masih merupakan sebuah daerah kecil di bawah kekuasaan Paku Pajajaran. Raja Pajajaran hanya menempatkan seorang juru labuhan di sana, bernama Pangeran Walangsungsang, seorang tokoh yang mempunyai hubungan darah dengan raja Pajajaran.

Ketika berhasil memajukan Cirebon, ia sudah menganut agama Islam. Disebutkan oleh Tome Pires, Islam sudah ada di Cirebon sekitar 1470-1475 M. Akan tetapi, orang yang berhasil meningkatkan status Cirebon menjadi sebuah kerajaan adalah Syarif Hidayat yang terkenal dengan gelar Sunan Gunung Jati, pengganti dan keponakan dari Pangeran Walangsungsang. Dialah pendiri dinasti raja-raja Cirebon dan kemudian juga Banten.[175]

Sebagai keponakan dari Pangeran Walangsungsang, Sunan Gunung Jati juga mempunyai hubungan darah dengan raja Pajajaran.[176] Raja dimaksud adalah Prabu Siliwangi raja Sunda yang berkedudukan di Pakuan Pajajaran, yang nikah dengan Nyai Subang Larang tahun 1422. Dan perkawinannya itu lahirlah tiga orang putera, masing-masing Raden Walangsungsang, Nyai Lara Santang, dan Raja Sengara. Sunan Gunung Jati adalah putera Nyai Lara Santang dari perkawinannya dengan Maulana Sultan Mahmud alias Syarif Abdullah dari Bani Hasyim, ketika Nyai itu naik haji.

Dari Cirebon, Sunan Gunung Jati mengembangkan Islam ke daerah-daerah lain di Jawa Barat seperti Majalengka, Kuningan, Kawali (Galuh), Sunda Kelapa, dan Banten. Dasar dari pengembangan Islam dan per-dagangan kaum muslimin di Banten diletakkan oleh Sunun Gunung Jati tahun 1524 atau 1525 M. Ketika itu ia kembali ke Cirebon, Banten diserahkan kepada anaknya, Sultan Hasanuddin. Sultan inilah yang

[175] Badri Yatim, *Opcit.*, hal. 216.
[176] Penanggung Jawab Sejarah Tjirebon (Ed), *Purwaka Tjaruban Nagari*, (Jakarta: Bhratara, 1972), hal. 23.

menurunkan raja-raja Banten. Di tangan raja-raja Banten tersebut, akhirnya kerajaan Pajajaran dikalahkan. Atas prakarsa Sunan Gunung Jati juga penyerangan ke Sunda Kelapa dilakukan (1527 M). Penyerangan ini dipimpin oleh Palatehan dengan bantuan tentara Demak.

Setelah Sunan Gunung Jati wafat, ia diganti oleh cicitnya yang terkenal dengan gelar Pangeran Ratu atau Panembahan Ratu. Panembahan Ratu wafat tahun 1650, dan digantikan oleh puteranya yang bergelar Panembahan Girilaya.[177]

e. Banten

Sejak sebelum zaman Islam, ketika masih berada di bawah kekuasaan raja-raja Sunda (dari Pajajaran, atau mungkin sebelumnya), Banten sudah menjadi kota yang berarti. Dalam tulisan Sunda Kuno, cerita Parahyangan, disebut-sebut nama Wahanten Girang. Nama ini dapat dihubungkan dengan Banten, sebuah kota pelabuhan di ujung barat pantai utara Jawa. Pada tahun 1524 atau 1225, Sunan Gunung Jati dari Cirebon, meletakkan dasar bagi pengembangan agama dan kerajaan Islam serta bagi perdagangan orang-orang Islam di sana.[178]

Menurut sumber tradisional, penguasa Pajajaran di Banten menerima Sunan Gunung Jati dengan ramah tamah dan tertarik masuk Islam. Ia meratakan jalan bagi kegiatan pengislaman di sana. Dengan segera ia menjadi orang yang berkuasa atas kota itu dengan bantuan tentara Jawa yang memang dimintanya. Namun menurut berita Barros, penyebaran Islam di Jawa Barat tidak melalui jalan damai, sebagaimana disebut oleh sumber tradisional. Beberapa pengislaman mungkin terjadi secara sukarela, tetapi kekuasaan tidak diperoleh kecuali dengan menggunakan kekeraaan. Banten dikatakan justru diserang dengan tiba-tiba.[179]

Untuk menyebarkan Islam di Jawa Barat, langkah Sunan Gunung Jati berikutnya adalah menduduki pelabuhan Sunda yang sudah tua, kira-kira

[177] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 216-217.
[178] HJ. De Graaf dan Th.G.Pigeud, *Opcit.*, hal. 147.
[179] *Ibid*., hal. 108.

1527. Ia memperluas kekuasaannya atas kota-kota pelabuhan Jawa Barat lain yang semula termasuk Pajajaran.

Setelah ia kembali ke Cirebon, kekuasaannya atas Banten diserahkan kepada puteranya, Hasanuddin. Pada tahun 1568, Hasanuddin memerdekakan Banten. Itulah sebabnya oleh tradisi ia dianggap sebagai raja Islam yang pertama di Banten. Banten sejak semula memang merupakan vassal dari Demak. Hasanuddin mangkat kira-kira tahun 1570 dan diganti oleh anaknya Yusuf.[180]

3. Kerajaan-kerajaan Islam di Kalimantan

a. Kerajaan Banjar

Tulisan-tulisan yang membicarakan tentang masuknya Islam di Kalimantan Selatan selalu mengidentikkan dengan berdirinya kerajaan Banjarmasin. Kerajaan Banjar merupakan kelanjutan dari Kerajaan Daha yang beragama Hindu. Peristiwanya dimulai ketika terjadi pertentangan dalam keluarga istana, antara Pangeran Samudera sebagai pewaris sah kerajaan Daha, dengan pamannya Pangeran Tumenggung. Seperti dikisahkan dalam Hikayat Banjar,[181] ketika Raja Sukarama merasa sudah hampir tiba ajalnya, ia berwasiat, agar yang menggantikannya nanti adalah cucunya Raden Samudera.[182] Tentu saja keempat orang puteranya tidak menerima sikap ayahnya itu, lebih-lebih Pangeran Tumenggung yang sangat berambisi. Setelah Sukarama wafat, jabatan raja dipegang oleh anak tertua, Pangeran Mangkubumi. Waktu itu, Pangeran Samudera baru berumur 7 tahun. Pangeran Mangkubumi tidak terlalu berkuasa. Ia terbunuh oleh seorang pengawal istana yang berhasil dihasut Pangeran Tumenggung. Dengan meninggalnya Pangeran Mangkubumi, maka Pangeran Tumenggung lah yang tampil menjadi raja Daha.

Dalam pada itu Pangeran Samudera berkelana ke wilayah muara. Ia kemudian diasuh oleh seorang patih, bernama Patih Masih. Atas bantuannya

---

[180] *Ibid*., hal. 214.
[181] JJ. Ras, *Hikayat Banjar, A Study in Malay Historiography*, (The Hague Martinus Nijhoff KTLV, 1968), hal. 376-398.
[182] *Ibid*., hal. 376-377.

Pangeran Samudera dapat menghimpun kekuatan perlawanan. Dalam serangan pertamanya Pangeran Samudera berhasil menguasai Muara Bahan, sebuah pelabuhan strategis yang sering dikunjungi para pedagang luar, seperti dari pesisir utara Jawa, Gujarat, dan Malaka.[183]

Peperangan terus berlangsung secara seimbang. Pati masih mengusulkan kepada Pangeran Samudera untuk meminta bantuan kepada Kerajaan Demak. Sultan Demak bersedia membantu asal Pangeran Samudera nanti masuk Islam. Sultan Demak kemudian mengirim bantuan seribu orang tentara beserta seorang penghulu bernama Khatib Dayan untuk mengislamkan orang Banjar.

Dalam peperangan itu, Pangeran Samudera memperoleh kemenangan, dan sesuai dengan janjinya, ia beserta seluruh kerabat keraton dan penduduk Banjar menyatakan diri masuk Islam. Pangeran Samudera sendiri, setelah masuk Islam, diberi nama Sultan Suryanullah atau Suriansyah, yang dinobatkan sebagai raja pertama dalam kerajaan Islam Banjar.

b. Kerajaan Kutai

Menurut risalah Kutai, dua orang penyebar Islam tiba di Kutai pada masa pemerintahan Raja Mahkota. Salah seorang diantaranya adalah Tuan di Bandang yang dikenal dengan Dato' Ri Bandang dari Masakar, yang lainnya adalah Tuan Tunggang Parangan.[184] Setelah pengislaman itu, Dato' Ri Bandang kembali ke Makasar sementara Tuan Tunggang Paranagan tetap di Kutai. Melalui yang terakhir inilah Raja Mahkota tunduk kepada keimanan Islam. Setelah itu, segera dibangun sebuah mesjid dan pengajaran agama dapat dimulai. Yang pertama sekali mengikuti pengajaran itu adalah Raja Mahkota sendiri, kemudian pangeran, para menteri, panglima dan hulubalang, dan akhirnya rakyat biasa.

Sejak itu, Raja Mahkota berusaha keras menyebarkan agama Islam dengan pedang. Proses islamisasi di Kutai dan daerah sekitarnya

[183] M. Idwar Saleh, dkk., *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan*, (Jakarta: Departemen P&K, 1978), hal. 20-21.
[184] HJ. De Graaf, *Opcit*., hal. 18.

diperkirakan terjadi pada tahun 1575. Penyebaran lebih jauh ke daerah-daerah pedalaman dilakukan terutama pada waktu puteranya Aji di Langgar, dan pengganti-penggantinya, meneruskan perang ke daerah Muara Kaman.[185]

4. Kerajaan Islam di Maluku

Islam mencapai kepulauan rempah-rempah yang sekarang dikenal dengan Maluku ini pada pertengahan terakhir abad ke-15. Sekitar tahun 1460 Raja Ternate memeluk agama Islam. Nama raja itu adalah Vongi Tidore. la mengambil seorang isteri keturunan ningrat dari Jawa.[186] Namun HJ. De Graaf berpendapat, raja pertama yang benar-benar muslim adalah Zainal Abidin (1486-1500 M). Di masa itu gelombang perdagangan muslim terus meningkat, sehingga raja menyerah kepada tekanan para pedagang muslim itu dan memutuskan belajar tentang Islam pada Madrasah Giri. Di Giri ia dikenal dengan nama Raja Bulawa, atau Raja Cengkeh, mungkin karena ia membawa cengkeh ke sana sebagai hadiah. Ketika kembali dari Jawa, ia mengajak Tuhubahahul ke daerahnya. Yang terakhir ini kemudian dikenal sebagai penyebar utama Islam di kepulauan Maluku.[187]

Karena usia Islam masih muda di Ternate, Portugis yang tiba di sana tahun 1522 M berharap dapat menggantikannya dengan agama Kristen. Harapan itu tidak terwujud, usaha mereka hanya mendatangkan hasil yang sedikit.

Berkenaan dengan Ambon, sejarahwan Ambon satu-satunya, Rijali, menceritakan, Perdana Jamilu dari Hitu (salah satu semenanjung Ambon) menemani penguasa Ternate, Zainal Abidin, dalam perjalanannya ke Giri. Menurut de Graaf, pernyataan ini hanya menunjukkan bahwa hubungan antara Hitu dengan Ternate memang sangat dekat. Menurutnya, tersebaruya Islam di Hitu lebih dikarenakan datangnya seorang qadi, Ibrahim yang menjadi qadi di Ambon, dan memberikan pengajaran kepada seluruh guru agama Islam di pulau

[185] Uka Tjandrasasmita, *Opcit*., hal. 25.
[186] Taufik Abdullah, *Opcit*., hal. 94.
[187] HJ de Graaf, *Opcit*., hal. 14.

ini. Ambon bahkan mendirikan sebuah mesjid bergonjong tujuh yang mengingatkan orang pada Giri, bangunan yang didirikan dalam bentuk yang sama.[188] Riwayat setempat menguatkan pendapat ini, yang menyebutkan bahwa sumber Islam di Ambon adalah Jawa, meskipun Pasai dan Mekah juga disebut-sebut. Dalam riwayat itu disebutkan, pendiri sebuah kampung di Kailolo adalah Usman yang memperoleh Islam dari seorang guru agama dari Jawa yang mengadakan perjalanan dari Mekah ke Gresik.

5. Kerajaan Islam di Sulawesi

Kerajaan Gowa-Tallo, kerajaan kembar yang saling berbatasan, biasanya disebut kerajaan Makasar. Kerajaan ini terletak di semenanjung barat daya pulau Sulawesi, yang merupakan daerah transit sangat strategis.

Sejak Gawo-Tallo tampil sebagai pusat perdagangan Laut, kerajaan ini menjalin hubungan baik dengan Ternate yang telah menerima Islam dari Gresik/Giri. Di bawah pemerintahan Sultan Babullah, Ternate mengadakan perjanjian persahabatan dengan Gowa-Tallo. Ketika itulah raja Ternate berusaha mengajak penguasa Gowa-Tallo untuk menganut agama Islam, tetapi gagal. Baru pada waktu Dati Ri Bandang datang ke kerajaan Gowa-Tallo, agama Islam mulai masuk kerajaan ini. Alauddin (1591-1636) adalah sultan pertama yang menganut agama Islam.[189]

Penyebaran Islam setelah itu berlangsung sesuai dengan tradisi yang telah lama diterima oleh para raja, keturunan To Manurung. Tradisi itu mengharuskan seorang raja memberitahun "*hal baik*" kepada yang lain. Karena itu, kerajaan kembar GowaTallo menyampaikan "*pesan Islam*" kepada kerajaan-kerajaan lain seperti Luwu, yang lebih tua, Wajo, Soppeng, dan Bone. Raja Luwu segera menerima “pesan Islam itu", sementara tiga kerajaan: Wajo, Soppeng, dan Bone yang terikat dalam aliansi Tallumpoeco (tiga kerajaan) dalam perebutan hegemoni dengan Gowa-Tallo, menerima Islam kemudian melalui peperangan. Wajo menerima Islam tanggal 10 Mei 1610 dan Bone, saingan politik Gowa sejak pertengahan abad ke-16, tanggal 23 Nopember

[188] *Ibid*., hal. 15.
[189] Taufik Abdullah, (Ed), *Opcit*., hal. 89.

1611.[190] Raja Bone pertama yang masuk Islam dikenal dengan gelar Sultan Adam. Namun meski sudah Islam, peperangan-peperangan antara dua kerajaan yang bersaing itu pada masa selanjutnya masih sering terjadi, dan bahkan melibatkan Belanda untuk mengambil keuntungan politik daripadanya.[191]

6. Perang Melawan Penjajahan Belanda

a. Perang Padri

Pada mulanya gerakan yang dikenal dengan nama Paderi ini dilakukan melalui ceramah di surau dan mesjid. Konflik terbuka dengan golongan penantang baru terjadi ketika golongan Adat mengadakan pesta menyabung ayam di Kampung Batabuh. Pesta maksiat itu diperangi oleh golongan Paderi. Sejak itulah perang antara kaum Paderi melawan kaum Adat mulai berlangsung.

Sebenarnya, banyak kaum Adat yang mendukung dan berpihak kepada kaum Paderi. Tantangan keras yang dihadapi Paderi berasal dari keturunan raja-raja. Mereka inilah yang senantiasa menghambat gerakan tersebut, mungkin karena alasan kuatir kehilangan pengaruh dan kekuasaan di kalangan rakyat. Golongan terakhir ini kemudian meminta bantuan kepada Pemerintah Hindia Belanda yang disambut dengan senang hati. Pada tanggal 21 Pebruari 1921, perjanjian antara Kaum Adat dan Belanda ditanda tangani. Sejak itu bermulalah perang antara golongan Paderi yang didukung oleh rakyat melawan pasukan Belanda yang didukung persenjataan modern dan personil terlatih. Kaum Paderi memperkuat benteng yang tangguh di Bonjol, yang sekaligus berfungsi sebagai pusat pengumpulan logistik dan pembuatan senjata api. Benteng ini dipimpin oleh Muhammad Syabah yang kemudian bergelar Tuanku Imam Bonjol.

Dalam peperangan-peperangan pertama, Belanda banyak mendapat kesulitan dan menderita kekalahan sehingga mereka harus mendatangkan bantuan dari Batavia. Karena terus mendapat kesulitan, Belanda mencari cara lain dan akhirnya berhasil membujuk kaum Paderi untuk berdamai pada

[190] Uka Tjandrasasmita, *Opcit*., hal. 26.
[191] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 224.

22 Januari 1824. Perdamaian itu bagi Belanda hanyalah untuk memperpanjang waktu *konsoldasi*. Setelah itu mereka mengkhianatinya sendiri. Dalam pertempuran selanjutnya Belanda juga mendapat kesulitan, sehingga pada tanggal 15 September 1825 kembali diadakan perjanjian damai. Perjanjian ini dimaksudkan oleh Belanda untuk mengkonsentrasikan kekuatan di Jawa menghadapi Pangeran Diponegoro. Dalam peperangan selanjutnya, kaum Paderi akhirnya dapat juga dikalahkan Belanda dengan tipu muslihat dan kelicikan.

Mereka menyerang benteng Bonjol secara mendadak setelah seminggu mereka membuat perjanjian damai. Bonjol mereka duduki, 16 Agustus 1837 Tuanku Imam Bonjol sendiri, juga dengan tipu muslihat, terjebak, kemudian ditangkap 28 Oktober 1837. Ia diasingkan ke Cianjur kemudian ke Ambon dan selanjutnya ke Menado. Di tempat terakhir ini ia menghembuskan nafas yang penghabisan.[192]

b. Perang Diponegoro

Pangeran Diponegoro adalah putera tertua Hamengku Buwono III. Perang Diponegoro adalah perang terbesar yang dihadapi pemerintah kolonial Belanda di Jawa. Peristiwa yang memicu peperangan adalah rencana pemerintah Hindia Belanda untuk membuat jalan yang menerobos tanah milik Pangeran Diponegoro dan harus membongkar makam keramat. Patok-patok yang ditanam oleh pemerintah dicabut oleh pihak Diponegoro. Ia menuntut agar rencana pembuatan jalan itu dialihkan dan Patih Danurejo IV diganti. Pihak Belanda ingin mengadakan perundingan dengan Pangeran Diponegoro. Pangeran Mangkubumi yang diutus oleh pihak kraton malah beralih berpihak kepada Pangeran Diponegoro. Usaha pemerintah untuk menangkap Pangeran Diponegoro dan Pangeran Mangkubumi dapat digagalkan oleh rakyat Tegalrejo, sementara Pangeran Diponegoro pindah ke Selarong untuk memimpin perlawanan.

Pangeran Diponegoro menggariskan maksud dan tujuan perlawanan terhadap Belanda, para pejabat dan agen Belanda. Tugas perang itu adalah:

[192] RZ. Leirissa (ED), *Sejarah Nasional Indonesia IV*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hal. 183.

Pertama, untuk mencapai cita-cita luhur pendidikan masyarakat yang bersendikan agama Islam. Kedua, mengembalikan keluhuran adat Jawa, yang bersih dari pengaruh Barat.[193] Tekad yang luhur itu memantapkan hati para pengikutnya untuk memulai peperangan besar melawan Belanda.

Dalam perang, Pangeran Diponegoro menggunakan taktik gerilya. Peperangan segera menyebar luas ke mana-mana. Kota Yogya dikepung sehingga penduduk Belanda merasa terancam. Ideologi perang sambil didengungkan. Pangeran Diponegoro didukung oleh Kiai Maja dan Sentot Prawiradirja yang mengerahkan banyak pengikut. Untuk memperkuat semangat, Pangeran Diponegoro dinobatkan sebagai pemimpin tertinggi Jawa dengan gelar Sultan Ngabduhamid Herucakra Kabiril Mukminin Kalifatullah ing Tanah Jawa. Dengan begitu, bukan saja tak mengakui keabsahan keraton yang ada, tetapi juga telah mendirikan keraton baru.

Pada tahun 1826, jalannya perang menunjukkan pasang surut. Banyak korban berguguran di pihak Belanda. Tahun 1827 Belanda memperkuat diri dengan melakukan benteng stelsel untuk mempersempit gerak tentara Pangeran Diponegoro. Belanda juga mengerahkan bantuan dari negeri Belanda sekitar tiga ribu orang.

Pihak Pangeran Diponegoro mulai terdesak sedikit demi sedikit. Pada tahun 1827, Kiai Maja bersedia berunding dan mengadakan gencatan senjata dengan Belanda. Hal itu merupakan pukulan tersendiri bagi Pangeran Diponegoro. Tahun berikutnya, Kiai Maja angkat senjata lagi, tapi tertangkap kemudian dibuang ke Menado. Tahun 1829, Pangeran Diponegoro menyatakan sedia berunding tanpa melepaskan tuntutannya untuk diakui sebagai Panatagama. Pada tahun itu juga Pangeran Mangkubumi dan Sentot Prawiradirja menyerah. Perundingan dengan Pangeran Diponegoro sendiri berlangsung mulai Pebruari 1830, tetapi ditunda karena Pangeran Diponegoro tidak bersedia berunding pada bulan puasa. Pada waktu merayakan Idul Fitri, 28 Maret 1830, Pangeran Diponegoro diundang ke rumah residen untuk melanjutkan perundingan.

[193] Taufik Abdullah (Ed), *Opcit*., hal. 148.

Dalam perundingan itu Pangeran Diponegoro lagi-lagi menuntut agar diberi kebebasan untuk mendirikan negara yang merdeka bersendikan Islam. Akhirnya ia ditawan karena tetap mempertahankan tuntutannya, kemudian dibuang ke Menado pada 3 Mei 1830. Pada tahun 1834, ia dipindahkan ke Ujung Pandang, Makasar. Di pengasingan terakhir inilah ia meninggal dunia pada tanggal 8 Januari 1855 dalam usia kurang lebih 70 tahun.[194]

7. Gerakan Islam Menjelang Kemerdekaan RI

Gerakan Pembaharuan Jamaluddin al-Afghani (1897) yang menekankan solidaritas Pan Islam dan pertahanan terhadap imperialisme Eropa, dengan kembali kepada Islam dalam suasana yang secara ilmiah dimordenisasi dari Timur Tengah[195] memberikan pengaruh besar kepada gerakan kebangkitan Islam di Indonesia. Kebangkitan Islam membentuk organisasi-organisasi sosial keagamaan, seperti Sarekat Dagang Islam (SDI) di Bogor (1909), Persyarikatan Ulama' di Majalengka, Jawa Barat (1911), Muhammadiyah di Yogyakarta (1912), Persatuan Islam (Persis) di Bandung (1920), Nahdlatul Ulama' (NU) di Surabaya (1926), Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) di Candung, Bukit Tinggi dari SDI, persatuan Muslimin Indonesia (Permi) di Padang Panjang (1932) yang merupakan kelanjutan dari organisasi pendidikan Thawalib, dan Partai Islam Indonesia (PII) pada tahun 193 8.[196]

Nasionalisme dalam pengertian politik, muncul setelah H. Samanhudi menyerahkan tampuk pimpinan SDI pada bulan Mei 1912 kepada HOS Tjokroaminoto yang mengubah nama dan sifat organisasi serta memperluas ruang geraknya.[197]

SI ingin memperjuangkan pemerintahan sendiri bagi pendudukan Indonesia, bebas dari pemerintahan Belanda. Namun dalam perjalanan sejarahnya, di kalangan tokoh-tokoh organisasi pergerakan, mulai terjadi perbedaan-perbedaan pendapat taktik dan program. Puncak perbedaan itu terjadi di dalam tubuh SI sendiri, yang memunculkan kekuatan baru dengan ideologi

[194] RZ. Leirissa (Ed), *Opcit*., hal. 104.
[195] R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution*, (Syracuse, New York: Syracuse, University Press, 1985), hal. 18.
[196] Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 24.
[197] Amelz (ed), HOS Tjokroaminoto, *Hidup dan Perjuangan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1952), hal. 94.

komunisme, pemisahan apa yang kemudian dikenal dengan Partai Komunisme Indonesia (PKI) dari SI. Itu terjadi secara besar-besaran pada 1923.

Banyak kalangan pergerakan yang kecewa terhadap perpecahan itu. Kekecewaan itu memang beralasan, karena untuk mencapai tujuan kemerdekaan, persatuan sangat dibutuhkan. Akan tetapi, reaksi yang muncul bukan usaha mempersatukan dua kekuatan yang bertikai, justru kemudian mendirikan kekuatan politik baru yang bebas dari komunisme dan Islam, diantaranya Partai Nasional Indonesia (PNI) tahun 1927.

Dengan demikian, terdapat tiga kekuatan politik yang mencerminkan tiga aliran ideologi Islam, komunisme, dan nasionalis sekuler. Ketiga aliran tersebut terlibat dalam konflik ideologis yang cukup keras. Namun PKI hanya terlibat dalam waktu yang sangat singkat, karena pemberontakannya di Jawa Barat (1926) dan di Sumatera Barat (1927) menyebabkan pemerintah Belanda menyatakannya sebagai partai terlarang, dan mengasingkan tokoh-tokohnya ke Digul.[198]

Dalam suasana konflik semacam itu, SI semakin hari mengalami kemerosotan, sementara Partai Nasionalis Sekuler berkembang dengan pesat. Kemerosotan Partai Islam mendapatkan dayanya kembali setelah Jepang datang menggantikan posisi penjajahan Belanda. Jepang berusaha mengakomodasi dua kekuatan, Islam dan Nasionalis Sekuler. Oleh karena itu, kalau organisasi non keagamaan dibubarkan, organisasi-organisasi besar Islam seperti Muhammadiyah, NU dan kemudian Persyarikatan Ulama' Majalengka, juga Majlis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang kemudian dilanjutkan dengan Majlis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) diperkenankan kembali meneruskan kegiatannya.

Bagi golongan Nasionalis dibentuk lembaga-lembaga baru, seperti Gerakan "Tiga A" (Nippon Cahaya Asia, Nippon Pelindung Asia, Nipppon Pemimpin Asia), dan Poesat Tenaga Rakyat (Poetera) yang didirikan bulan Maret 1943.[199]

---

[198] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 259-261.
[199] *Ibid*., hal. 263-264.

Jepang kemudian menjanjikan kemerdekaan Indonesia dengan mengeluarkan maklumat Gunseikan Nomor 23/29 April 1945, tentang pembentukan Badan Penyelidik Usahausaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Berbeda dengan situasi sebelumnya, yang kalangan Islam mendapat pelayanan lebih besar dari Jepang, keanggotaan BPUPKI didominasi oleh golongan nasionalis sekuler yang ketika itu lazim disebut golongan kebangsaan. Di dalam badan inilah Soekarno mencetuskan ide Pancasila-nya. Meskipun di dalam rumusan Pancasila itu terdapat prinsip Ketuhanan, tetapi negara pada dasarnya dipisahkan dari agama.[200]

Setelah itu, dialog resmi ideologis antara dua golongan terjadi dengan terbuka dalam suatu forum. Panitia Sembilan, semacam sebuah komisi dari forum itu, membahas hal-hal yang sangat mendasar, preambul UUD. Lima yang mewakili golongan nasionalis sekuler (Soekarno, Muhammad Hatta, Muhammad Yamin, Maramis, dan Subardjo) dan empat orang lainnya mewakili Islam (Abdul Kahar Muzakir, Wachid Hasyim, Agus Salim, dan Abi Kusno Tjokrosujoso). Kompromi yang dihasilkan panitia ini kelak dikenal dengan Piagam Jakarta. Pada prinsip Ketuhanan terdapat anak kalimat "*dengan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*".[201]

Setelah Jepang tidak dapat menghindari kekalahan dari tentara sekutu, BPUPKI ditingkatkan menjadi Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) dan merupakan perwakilan daerah seluruh kepulauan Indonesia dengan ditunjuk ketuanya Soekarno dan wakilnya Muhammad Hatta. Kemudian pada tanggal 17 Agustus 1945 di Jalan Pegangsaan Timur Nomor 56 Jakarta, Soekarno membacakan teks Proklamasi Kemerdekaan Indonesia atas nama bangsa Indonesia.

8. Islam pada Masa Soekarno

Meskipun Departemen Agama dibentuk sesudah kemerdekaan RI namun hal itu tidak meredakan konflik ideologi. Setelah Wakil Presiden mengeluarkan Maklumat Nomor X tentang diperkenannya mendirikan partai-

[200] Sukarno, *Lahirnya Pancasila*, (tanpa kota, tanpa tahun).
[201] Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 60.

partai politik, tiga kekuatan yang sebelumnya bertikai muncul kembali. Pada tanggal 7 Nopember 1945 Majlis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) lahir sebagai wadah aspirasi umat Islam, 17 Desember 1945 Partai Sosialis yang mengkristalisasikan falsafah hidup Markis (PKI) berdiri, dan 29 Januari 1946, Partai Nasional Indonesia (PNI) yang mewadahi cara hidup nasionalis sekuler pun muncul. Partai-partai Islam setelah merdeka selain Masyumi adalah Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) yang keluar dari Masyumi tahun 1947. Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), dan Nahdlatul Ulama' (NU) yang keluar dari Masyumi tahun 1952.

Setelah Pemilihan Umum pertama 1955, di dalam konstituante hasil pemilu itu, dialog ideologi kembali muncul secara terbuka. Tiga kekuatan ideologi di atas memunculkan tiga alternatif dasar negara Islam, Pancasila dan Sosial Ekonomi. Tetapi dalam perjalanan sidang-sidang konstituante itu, perdebatan ideologis mengenai dasar negara terkristal menjadi Islam dan Pancasila. Dalam Pemilu 1955, tidak satupun diantara aliran-aliran pokok dalam masyarakat Indonesia itu tampil sebagai pemenang. Yang muncul adalah suatu perimbangan kekuatan yang mengharuskan adanya kompromi dalam bidang politik.[202]

Usaha-usaha partai Islam untuk menegakkan Islam sebagai ideologi negara di dalam konstituante mengalami jalan buntu. Demikian juga dengan Pancasila, yang oleh umat Islam waktu itu, dipandang sebagai milik kaum anti muslim; setidak-tidaknya di dalam konstituante. Memang kesempatan untuk menyelesaikan tugas konstituante masih terluang, namun pekerjaannya diakhiri dengan Dekrit Presiden 5 Juli 1959, konstituante dinyatakan bubar dan UUD 1945 dinyatakan berlaku kembali. Dalam konsideran Dekrit itu disebutkan bahwa Piagam Jakarta menjiwai dan merupakan suatu rangkaian kesatuan dengan UUD 1945.[203] Dekrit sebenarnya ingin mengambil jalan tengah. Tapi Dekrit itu sendiri menandai bermulanya suatu era baru, Demokrasi Terpimpin, yang membawa kehidupan demokrasi terancam dan berada dalam kritis,

[202] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 267-268.
[203] Endang Saifuddin Anshari, *Opcit*.

Masyumi yang sangat ketat berpegang kepada konstitusi, pada bulan Agustus 1960 diperintahkan Presiden Soekarno bubar.

Dengan bubaruya Masyumi, partai Islam tinggal NU, PSII, dan Perti. Partai-partai ini, sebagaimana juga partai-partai lain, mulai menyesuaikan diri dengan keinginan Soekarno yang tampaknya mendapat dukungan dari dua pihak yang bermusuhan, ABRI dan PKI.[204]

Walaupun partai-partai Islam itu melakukan penyesuaian-penyesuaian terhadap kebijakan Soekarno, tetapi secara keseluruhan peranan partai-partai Islam mengalami kemerosotan. Tak ada jabatan menteri berposisi penting yang diserahkan kepada Islam sebagaimana yang terjadi pada masa Parlementer. Satu-satunya kepentingan Islam yang diluluskan adalah keputusan MPRS Tahun 1960 yang memberlakukan pengajaran agama di universitas dan perguruan tinggi.[205]

Di masa Demokrasi Terpimpim ini, Soekarno kembali menyuarakan ide lamanya, Nasakom, suatu pemikiran yang ingin menyatukan Nasionalis Sekuler, Islam, dan Komunis. Akan tetapi, idenya itu dilaksanakan dengan sendiri. Peranan partai mengalami erosi, kecuali PKI yang memainkan peranan penting. Pancasila ditafsirkan sesuai dengan pemikirannya. Masa ini, karena lebih didominasi oleh PKI, memendam ketegangan antara Islam dan komunisme. Ketidakpuasan juga terjadi di kalangan banyak golongan Nasionalis Sekuler dan Angkatan Bersenjata.

Masa Demokrasi Terpimpin ini berakhir dengan gagalnya Gerakan 30 September PKI tahun 1965. Umat Islam bersama ABRI dan golongan lainnya bekerjasama menumpas gerakan itu.[206]

9. Islam Pada Masa Soeharto (Orde Baru)

Setelah kepemimpinan Soekarno yang dikenal dengan Orde Lama tumbang, maka kepemimpinan negara berikutnya berada di tangan Soeharto dan timbulah apa yang disebut Orde Baru yang umat Islam ikut berperan di dalamnya.

---

[204] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 268-269.
[205] Taufik Abdullah (Ed), *Opcit.*, hal. 405.
[206] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 269-270.

Orde Baru memang sejak semula mencanangkan pembaruan sistem politik. Pada tanggal 26 Nopember 1966, dengan sebuah amanat dari presiden, disampaikan kepada DPRGR: RUU kepartaian, RUU Pemilu, RUU Susunan MPR, DPR dan DPRD. Yang kedua, dan ketiga ditetapkan 22 Nopember 1969. Sedang yang pertama terhenti. Pada 9 Maret 1970, fraksi-fraksi parpol di DPR dikelompokkan. Tiga tahun kemudian, parpol difungsikan ke dalam PPP dan PDI (5 Pebruari 1973). Pada 14 Agustus 1975 RUU kepartaian disahkan. Penataan kehidupan kepartaian berikutnya adalah penetapan asas tunggal, Pancasila, untuk semua parpol, Golkar, dan organisasi lainnya, tidak asas ciri, tidak ada lagi ideologi Islam, dan oleh karena itu tidak ada lagu partai Islam.[207]

Asas tunggal merupakan awal dari era baru peran Islam dalam kehidupan berbangsa ini. Peran politik (formal) Islam tidak ada lagi, tetapi sebagai agama yang mengaku tidak memisahkan diri dari persoalan politik, tentu peran itu akan terus berlangsung, meski dengan pendekatan yang berbeda.

Dalam pada itu, sejak dekade 1970-an kegiatan Islam semakin berkembang bila dibandingkan dengan waktu sebelumnya. Fenomena yang sangat bisa dilihat adalah munculnya bangunan-bangunan baru Islam; mesjid-mesjid, mushalla-mushalla, madrasah-madrasah, juga pesantren-pesantren. Departemen-departemen mengadakan pengajian masing-masing. Bahkan, pengajian dan diskusi-diskusi keagamaan memasuki hotel-hotel mewah dan merekrut elite-elite bangsa. Ini mungkin dapat disebutkan sebagai kelanjutan proses Islamisasi terhadap golongan abangan/priyayi yang berpendidikan barat,[208] yang dipandang belum sempurna keimanan dan keislamannya pada masa-masa sebelumnya.

Pemimpin-pemimpin Nasionalis Islam setelah beberapa kali melewati batu sandung politik, mereka sudah berubah secara perlahan. Mereka tidak lagi berusaha keras secara terbuka untuk membentuk negara Islam, tetapi melakukan pendekatan lain, dengan berusaha melaksanakan beberapa unsur tertentu dari hukum Islam atau dakwah Islam. Beperapa tokoh Masyumi dulu, banyak aktif

[207] Yasril Ihza dalam Panjimas Nomor 284.
[208] Nurcholish Madjid, "Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities", dalam Mizan, Nomor 3, vol. I, 1984.

dalam lembaga-lembaga dakwah; M. Natsir memimpin Dewan Dakwah Islamiyah (DDI), Syarifuddin Perwiranegara memimpin Korp Muballighin Jakarta (KMJ), ada juga yang aktif di Perguruan Tinggi Islam Swasta, seperti EZ. Muttagin di UNISBA, Abdul Kahar Muzakkir di UII, sebagaimana juga ada yang aktif dalam organisasi-organisasi kemasyarakatan Islam. Hal yang sama juga terjadi di kalangan NU; KH. Ahmad Syaikhu memimpin Ittihadul-Muballingin, Perguruan Tinggi NU mulai banyak berdiri, bahkan angkatan mudanya banyak yang aktif di lembaga-lembaga pengembangan masyarakat, sebagaimana juga banyak yang mengembangkan pesantren.[209]

Juga tidak boleh dilupakan, Departemen Agama yang dibentuk sebagai konsesi bagi umat Islam juga banyak berjasa dalam membentuk dan mendorong kebangkitan Islam tersebut. Empat belas Institut Agama Islam Negeri (IAIN) induk dengan sekian banyak cabangnya sangat berjasa menyiapkan guru-guru agama, pendakwah, muballigh dalam kwantitas besar. Belum lagi, peranan departemen ini dalam membina madrasah-madrasah dan pesantren-pesantren yang ada di seluruh wilayah nusantara ini.

Di samping itu, jasa Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, yang dibina langsung oleh Presiden Soeharto tidak bisa diabaikan. Demikian juga dengan kebijaksanaan pemerintah mendirikan Majlis Ulama' Indonesia (MUI). Bahkan MUI mungkin bisa dikatakan sebagai suatu forum pemersatu umat Islam Indonesia.[210]

Yang tak kalah pentingnya dalam kebangkitan Islam ialah pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada bulan Desember 1990. Ia didirikan atas inisiatif beberapa intelektual dan mahasiswa Islam, dan didukung oleh banyak orang Islam yang taat dan punya posisi di pemerintah, termasuk beberapa anggota kabinet.[211]

Selain itu, bukan hanya PPP yang menghimpun politisi-politisi muslim, Golkar, partai pendukung pemerintah banyak merekrut tokoh-tokoh Islam menjadi pimpinannya dan duduk di DPR mewakili kekuatan politik itu. Tidak

[209] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 272-273
[210] *Ibid*., hal. 274.
[211] M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik*, (Ciputat: PT. Logos Wacana Ilmu, 2001), hal. 78.

kurang dari Dr. Nurcholish Madjid, seorang pemikir Islam terkenal, dan KH. Abdurrahman Wahid, waktu itu sebagai ketua umum PBNU, organisasi Islam terbesar, serta K.H. Hasan Basri, ketua MUI, duduk sebagai anggota MPR periode 1987-1992 mewakili golongan-golongan dan memiliki Fraksi Karya Pembangunan (FKP) sebagai wadah mereka di MPR.[212]

Kemudian menjelang akhir kepemimpinan Soeharto, krisis moneter yang berkepanjangan melanda negara Indonesia tidak dapat diatasi, sebagai akibat dari banyaknya kasus, korupsi, kolusi, dan nepotisme (KKN) yang dilakukan oleh Soeharto dan kroni-kroninya, maka muncullah tuntutan seluruh rakyat yang dimotori oleh gerakan seluruh mahasiswa, baik negeri maupun swasta dengan mendatangi dan menguasai gedung DPR, MPR RI. Mereka menuntut dan mendesak agar Soeharto mengundurkan diri dari jabatan Presiden Republik Indonesia. Akhirnya, pada tahun 1998, karena tekanan mahasiswa tidak dapat dibendung, Soeharto mengundurkan diri dari jabatan Presiden Republik Indonesia. Dengan demikian, tamatlah rezim Orde Baru setelah berkuasa selama 32 tahun lamanya di bumi Indonesia.

10. Islam di Era Reformasi

Proses reformasi di negara Indonesia diawali dengan lengsernya Presiden Soeharto pada tahun 1998, lalu diangkat Wakil Presiden RI BJ. Habibie menjadi Presiden Republik Indonesia menggantikan Soeharto sebagai presiden transisi sampai ditentukannya presiden dari hasil Pemilu yang dipercepat pada tahun 1999. Bergantinya pemegang tampuk kekuasaan negara telah membawa konsekuensi logis bagi posisi politik Islam di pentas kekuasaan negara yang bahkan pada tingkat tertentu ada yang melihat bahwa proses reformasi sebagai buah kritik terhadap negara itu juga mengandung arti kritik terhadap kelompok Islam yang sejak awal tahun 90-an mengintegrasikan diri ke dalam arena negara.

Namun pandangan seperti itu sedikit dinetralisasi oleh suatu kenyataan bahwa sebagian kelompok Islam juga terlibat pada proses kegiatan kritik

[212] Badri Yatim, *Opcit*., hal. 275.

terhadap negara itu, bahkan beberapa tokoh Islam lah yang menjadi pelopor gerakan reformasi itu seperti Amien Rais, Abdurrahman Wachid, dan dalam Batas-Batas tertentu Nurcholish Madjid dengan ide-ide kritisnya, dan lain-lain dengan dukungan massa Islam, khususnya kalangan kampus.[213]

Dapat dikatakan bahwa perkembangan yang terjadi di Indonesia dengan proses reformasi itu merupakan penjelmaan dari kritik terhadap praktik-praktik penyimpangan atau penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) dan praktik--praktik negatif yang populer dengan istilah KKN (korupsi, kolusi dan nepotisme) yang sudah terjadi sejak dasawarsa awal Orde Baru.

Dengan era reformasi yang kemudian melahirkan suatu *eforia* politik yang tinggi di kalangan masyarakat Indonesia telah mendorong bangkitnya sentimen kelompok sehingga melahirkan sangat banyak kelompok politik. Pada akhirnya, lewat suatu proses seleksi yang dilakukan Tim 11, terdapat 48 partai politik. Kenyataan ini tentu membawa implikasi terhadap posisi politik Islam, apalagi dari 48 partai politik itu terdapat beberapa partai Islam, yangg menampilkan simbolisme keagamaan dengan menyebut diri sebagai partai Islam disertai asas Islam, seperti Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan (PK), Partai Persatuan (PP), Partai Masyumi, Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), Partai Umat Islam, Partai Kebangkitan Muslimin Indonesia, Partai Masyumi Baru, dan Masyumi, atau yang berasas Pancasila dan Islam, seperti Partai Kebangkitan Umat (PKU), Partai Abul-Yatama (PAY), PSII 1905, Partai Nahdhatul-Ummat (PNU), dan Partai Cinta Damai (PCD), maupun partai-partai yang tidak secara formal menggunakan simbolisme keislaman, namun diprakarsai dan didukung oleh umat Islam, seperti Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Solidaritas Uni Nasional Indonesia (SUNI), dan Partai Umat Muslimin Indonesia (PUMI). Empat partai yang disebut terakhir bisa disebut sebagai partai-partai yang berasaskan Pancasila, tapi berbasis dukungan umat Islam.[214]

Perkembangan menarik terjadi menjelang Sidang Umum MPR 1999, walaupun partai-partai Islam dan partaipartai berbasis dukungan umat Islam baik

[213] M. Din Syamsuddin, *Opcit*., hal. 176.
[214] *Ibid*., hal. 177.

secara individual maupun kolektif tidak meraih suara terbesar, namun koalisi mereka melalui kaukus Poros Tengah dapat menghalangi tampilnya aliran dan kelompok politik nasionalis dan koalisinya serta memunculkan beberapa tokoh utama pada posisi-posisi strategis di lembaga legislatif dan ekskutif. Bahkan tiga posisi utama penyelenggara negara dipegang oleh tiga tokoh utama mewakili tiga kelompok utama umat Islam, yaitu masing-masing Amien Rais (Muhammadiyah) sebagai Ketua MPR RI, Akbar Tanjung (HMI/KAHMI) sebagai Ketua DPR RI, dan Abdurrahman Wahid (Nahdlatul Ulama) sebagai Presiden Republik Indonesia. Bagi sementara orang mungkin hal ini dapat dijadikan indikator kemenangan politik Islam dan awal peran determinan umat Islam di pentas politik nasional.[215]

Namun, kenyataan tersebut baru merupakan kemenangan simbolis politik Islam, belum menjadi kemenangan substansial. Kemenangan politik Islam tidak dapat diletakkan hanya pada kriteria penguasaan posisi strategis di arena negara, tapi pada tersedianya suasana kondu,if bagi artikulasi kepentingan politik umat Islam.

Tampilnya KH. Abdurrahman Wahid sebagai Presiden Republik Indonesia di era reformasi sungguh membanggakan umat Islam, khususnya di kalangan NU. Namun sayang, karena banyaknya menteri-menteri yang diganti, karena dianggap kurang loyal kepada presiden, maka banyak anggota DPR seiain fraksi PKB protes, sehingga situasi politik tidak stabil, kebijakan ekskutif wring tidak sejalan dengan pikiran DPR. Dugaan keterlibatan Presiden dalam penyalahgunaan Dana Yanatera Bulog dan Dana Bantuan Sultan Brunei, meski secara hukum belum bisa dibuktikan kebenarannya, berakibat munculnya SI Juli 2001 dan dilengserkannya Abdurrahman Wahid dari Presiden RI.

B. ISLAM DI MALAYSIA

1. Institusi Tradisional

Malaysia merupakan salah satu negara yang mempunyai posisi cukup penting di dunia Islam karena kiprah keislamannya. Berbagai proses islamisasi

[215] *Ibid*., hal. 182.

di negeri jiran ini tentu tidak terjadi begitu saja, melainkan didahului oleh pencarian dan pergulatan pemikiran yang gigih.

Pengaruh Islam terhadap penduduk asli Malaysia, yaitu Melayu, berakar dalam sejak mereka membuang kepercayaan animisme dan memeluk Islam selama masa kerajaan Malaka (abad XV), bangsa Melayu tak pernah berubah agama. Barangkali tak semua mereka itu muslim yang taat, tapi kesetiaan, nilai-nilai, keyakinan dan sentimen Islami, selalu hadir dan menembus kebudayaan Melayu serta sistem nilai dalam berbagai tingkat kekentalan.[216]

Peranan Malaka sama sekali tidak bisa dikesampingkan karena konversi Melayu terjadi terutama selama periode kerajaan Malaka pada abad kelima belas, dari sekitar 1403 hingga 1551. Adalah melalui Malaka orang Melayu (dan muslim pada umumnya) menjadikan kehadiran mereka dirasakan di wilayah itu lebih dari satu abad, dan dari posisinya yang kuat itulah Malaka sampai derajat tertentu dianggap sebagai pusat Islam pada saat itu.[217]

Dengan kejatuhan kerajaan Aceh sebagai pusat politik dan studi Islam terkemuka di Indonesia pada abad ke-17, tumbuhlah pusat-pusat studi Islam di tempat-tempat lain. Diantaranya di Jawa, Banjar, Palembang, Pulau penyengat (Riau), dan Pattani.

Kedudukan Pattani sebagai pusat studi Islam yang penting terbukti melalui banyaknya institusi-institusi pendidikan pondok serta para ulamanya yang produktif. Dari Pattani, pendidikan Islam berkembang ke wilayah pantai timur dan utara Semenanjung Tanah Melayu, yaitu Terengganu, Kelantan, Kedah, Perlis, dan Pulau Pinang.[218]

Terengganu telah lama dikenal sebagai pusat studi Islam tradisional di Tanah Melayu, bahkan mungkin mendahului negeri-negeri lain. Ini berdasarkan catatan bahwa pada akhir abad ke-17 sudah terdapat institusi pondok di Pulau Manis yang didirikan oleh Abdul Malik bin Abdullah atau lebih dikenal dengan

[216] Zainal Anwar, *Kebangkitan Islam Di Malaysia*, (Jakarta: LP3ES, 1990), hal. 11.
[217] Hussin Mutalib, *Islam dan Etnisitas Perspektif Politik Melayu* (Jakarta: PT. Pustaka Indonesia, 1996), hal. 16.
[218] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hal. 33.

gelar Tok Pulau Manis. Akibat jatuhnya Pattani ke tangan Siam pada 1832, banyak Ulama' Pattani berhijrah ke Terengganu. Diantara mereka ialah Dawud bin Abdullah al-Fatani dan keluarganya yang tinggal di Sungai Duyung, dan Abdul Qadir di Bukit Bayas. Bahkan juga haji Wan Abdullah Amin dan keluarganya tinggal di Sungai Duyung sehingga ia lebih dikenal sebagai Tok Syekh Duyung.[219]

Jika di Terengganu terdapat bukti adanya pondok yang pertama di tanah Melayu, maka Kelantan lebih menonjol sebagai pusat studi yang disegani di Malaya. Diantara tokoh awal yang giat dalam pendidikan Islam di Kelantan ialah Syekh Haji Abdul Halim. Ia menjadi anak angkat Sultan Loing Yunus (1762-1794) dan kemudian menjadi penasehat Sultan Muhammad (1818-1837).[220] Sistem pondok didirikan pads 1820 oleh Haji Abdul Samad bin Faqih Haji Abdullah (1792-1873) atau lebih dikenal dengan gelar Tok Pulau Condong.

Setelah itu muncullah tokoh-tokoh Ulama' yang giat mengembangkan ilmu, baik melalui pendidikan di pondok-pondok maupun melalui karya-karya yang dihasilkan Kelantan menjadi tujuan para penuntut ilmu dari luar sehingga pernah dikenal sebagai "Serambi Mekah".[221]

Meskipun pendidikan Islam melalui sistem pondok dikatakan mulai berkembang di Terangganu dan Kelantan, ada maklumat yang menunjukkan di negeri Kedah terdapat tokoh-tokoh Ulama serta pondok yang tumbuh sejak abad ke18 dan ke-19. Diantara mereka ialah Syekh Abdul Jalil bin Abdul Wahab dari Palembang, yang dilantik sebagai mufti negeri Kedah sesudah 1700 serta anaknya, Wan Abdul Qadir, yang dilantik untuk menggantikan ayahnya.[222]

Tidak hanya para Ulama' dari Palembang, bahkan negeri Kedah juga turut menerima kehadiran Ulama' keturunan Banjarmasin, dimulai dengan Haji Mas'ud bin Abu Su'ud, cucu Syekh Muhammad Arshad bin Abdullah al-Banjari

---

[219] Shafie Abu Bakar, "*Identiti Keagamaan dan Tradisi Pengajian di Terengganu*", dalam Pesaka I (Terengganu: Lembaga Muzium Negeri, 1983), hal. 12.
[220] Abdul Halim Ahmad, "*Pendidikan Islam di Kelantan*", dalam Beberapa Aspek Warisan Kelantan", (Kota Baru: Muzium Kelantan 1982), hal. 1-2
[221] Abdullah al-Qari, *Kelantan Serambi Mekah di Zaman Tuk Kenali* (Kota Baru: Pustaka ASA, 1988), hal. 2.
[222] Muhammad Hasan bin Tok Kerani Muhd. Arsha, *at-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968), hal. 124.

(1710-1812). Setelah diterima sebagai seorang panglima Kedah, ia turut mempertahankan Kuala Kedah dari serangan Siam pada 1821 yang berakhir dengan kesyahidannya.[223]

Dibandingkan dengan yang lain, peranan Ulama' Pattani lebih menonjol dalam perkembangan pengajian pondok di Kedah. Ini tidak mengherankan karena kedah pernah diperintah secara langsung oleh Siam selama 22 tahun (1821-1843).[224]

Diantara Ulama' Pattani yang paling awal di Kedah ialah Haji Wan Ishak, yang mendirikan pondok di Pulau Pinang. Para santrinyalah yang kemudian mengembangkan sistem pondok di Kedah.[225]

Studi Islam tradisional juga berkembang di Perlis, sebuah negeri yang merupakan bagian dari Kedah pada zaman pemerintahan Siam. Diantara tokoh-tokoh ulama'nya ada yang membuka pondok sendiri dan ada yang menjadi qadhi.[226]

Di Pulau Pinang, yang sebelumnya merupakan bagian kedah, perkembangan pengajian pondoknya tidak kalah pesat. Tetapi kawasan Seberang Prai nampaknya lebih berpengaruh, di sana terdapat banyak ulama' dengan pondok-pondok mereka.[227]

Perkembangan pondok negeri-negeri lain tidaklah sehebat perkembangan negeri-negeri di pantai timur atau utara semenanjung. Disamping Selangor, misalnya terdapat peninggalan-peninggalan awal perkembangan studi Islam. Pcda akhir abed ke-19 terdapat guru-guru agama yang terkenal seperti Haji Mahmud dari Kampung Baharu, Sabak Bernam, Kiyai Mansur dari Batu 38, serta Kyai Nawawi den Haji Karie dari Kampung Batu 36. Khusus di Sabak Bernam, Madrasah yang pertama kali didirikan ialah Madrasah Awammiyah oleh Mohd. Awam bin Muhd. Rosdi.[228]

---

[223] Wan Muhd. Saghir Abdullah, Syekh Muhd. Arshad al-Banjari, *Matahari Islam* (Mempawah: Yayasan al-Fatanah, 1982), hal. 37.
[224] Zainal Abidin Abdul Wahid, (ed), *Sejarah Malaysia Sepintas Lalu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1971), hal. 81.
[225] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit*., hal. 36.
[226] *Ibid*., hal. 37.
[227] Fathullah Jamil (ed), *Sejarah Islam di Pulau Pinang* (Pulau Pinang: Jabatan Agama Islam, 1994), hal. 336.
[228] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit*., hal. 38.

Di Johor, perkembangan studi Islam pada awalnya berkaitan erat dengan perkembangan Islam di Singapura. Mereka yang banyak berperan ialah orang Arab keturunan Sayid Aiawiyah.

Studi Islam di Johor turut mengalami kemajuan pesat. Diantara madrasah yang pernah didirikan ialah Madrasah Haji Taib di Kampung Parit Jamil, Muara yang pernah dibantu oleh tokoh reformis terkenal, Syekh Muhammad Tahir Jalaluddin.[229]

Perkembangan studi Islam tradisional dan tokoh-tokoh ulama' di Malaysia memiliki beberapa ciri tertentu. Dari kemajuan, daerah pantai timur dan utara Semenanjung Tanah melayu pesat dibandingkan dengan daerah-daerah lain. Kemajuan di daerah ini banyak dipengaruhi perkembangan negeri-negeri lain khususnya Pattani, sedangkan Peran dan daerah selatan lainnya banyak dipengaruhi tokoh-tokoh ulama' dari Jawa.

2. Gerakan Reformis

Kajian ini memfokuskan pada perkembangan gerakan yang bersifat politik. Sebenarnya jika ditinjau kandungan majalah al-Imam, tidak syak lagi media ini turut menyentuh isu politik,[230] di samping isu-isu lain. Tetapi, bagaimanapun gerakan ini bukan merupakan gerakan politik dalam arti yang sesungguhnya.

Gerakan politik Islam di Tanah Melayu dimulai dengan berdirinya Hizbul Muslimin (Hamim) pada 14 Maret 1948. Partai Islam yang mengambil inspirasi dari nama "Hizbullah" di dalam al-Qur'an (al-Maidah : 22) serta gerakan Ihwan alMuslimin di Mesir dan Masyumi di Indonesia itu dipimpinan Ustadz Abu Baker al-Baqir, direktur Ma'had al-Ihya al-Syarif, Gunung Semanggol. Usia partai ini terlampau singkat ketika dibubarkan dengan ditangkapnya tokoh-tokoh utamanya akibat pernyataan Darurat pada 18 Juni 1948.

---

[229] *Ibid*., hal. 40.

[230] Abu Bakar Hamzah, "*Al-Imam and Politics*", dalam Islamika II (Kuala Lumpur: Sarjana Interprise, 1982), hal. 131-143.

Pada Nopember 1951, melalui bagian agama dalam tubuh UMNO, didirikan Persatuan Ulama' se-Malaysia yang dipimpin oleh Haji Ahmad Fuad Hassan. Kemudian namanya berubah menjadi Persatuan Islam se Malaysia (PAS), bahkan kedudukannya bebas dan terpisah dari OMNO. Dengan demikian, PAS menjadi partai tersendi dan bersaing dengan UMNO.

Masa kepemimpinan Haji Ahmad Fuad hanya sebentar. Ia sendiri yang meninggalkan PAS, karena lebih cenderung kepada *National Conference* yang dipimpin Dato' Onn Jaafar, sedangkan kelompok lain di dalam tubuh PAS yang diketuai Haji Ahmad Badawi mendukung *National Convention* di bawah pimpinan Tuanku Abdul Rahman Putra. Untuk menjaga persatuan den kesatuan umat, pengurus PAS memutuskan untuk tidak berpihak den tegak di atas sikapnya sendiri. Dengan peletakan jabatan Haji Ahmad Fuad, pimpinan PAS dipangku oleh Dr. Haji Abbas Alias sejak Nopember 1953.[231]

Sebagai pegawai kesehatan pemerintah, tidak banyak yang dapat dilakukan oleh Dr. Haji Abbas Alias. Untuk memantapkan perjuangan PAS, pada 25 December 1956, Dr. Burhanuddin al-Helmi yang saat itu merupakan salah seorang pemimpin Partai Rakyat Malaya, tidak dilantik sebagai Presiden PAS sekitar 10 hari setelah ia menyatakan keanggotaannya. Sedangkan wakilnya adalah Zulkifli Muhammad.[232]

Hasil perpaduan dua tokoh ulama' intelektual ini, PAS sukses mengukir keberhasilan dalam sejarah perjuangannya, yaitu menguasai Kelantan dan Terengganu dalam Pemilihan Umum 1959.[233] Usia pemerintahan di Terengganu hanya dapat bertahan selama dua tahun setelah dikalahkan dalam voting mengenai ketidakpercayaan terhadap pemerintah. Sedangkan di Kelantan dapat dipertahankan hingga 1978.

Selain politik, gerakan reformis juga muncul dalam dakwah dan tarbiyah. Dalam kontek ini, tidak dapat dinafikan pentinga gerakan al-Imam meskipun dalam hal tertentu pendekatan mereka masih bersifat dualistik. Selain peranan tokoh-tokoh al-Imam, pada 1928, Maulana Abdul Alim

[231] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit*., hal. 223-224.
[232] *Ibid*., hal. 224...
[233] Paridah Ali, "*Sejarah PAS di Kelantan 1953-1959*", dalam Jebat No.3/4 (1973/74-1974/75, 71-88).

Siddiqi yang tiba di Singapura dari India, telah mendesak agar mendirikan sebuah lembaga dakwah untuk menyebarkan ilmu-ilmu Islam. Sehingga lahirlah All Malaya Muslim Missionary Sosiety (Persekutuan Dakwah Islam se Malaysia) pada 1931, dengan ketuanya Sayid Abdul Rahman al-Junied. Tujuannya untuk melaksanakan dakwah Islam dan menghadapi missi Kristen, Qadiyani, dan Bahai.[234]

Sejauh reformasi yang bersifat pendidikan dan intelektual berkaitan dengan gerakan mahasiswa Islam. Dalam hal ini, bermula dengan didirikannya Persatuan Mahasiswa Islam Universitas Malaya (PMIUM) di Singapura pada tahun 1956, dengan ketua pertamanya, Sayid Muhammad Naqib al Attas.[235]

Pada 31 Maret 1961 didirikan Persatuan Kebangsaan Pelajar-pelajar Islam Tanah Melayu (PKPITM), yang pada 1965 diubah namanya menjadi Persatuan Kebangsaan Pelajarpelajar Islam Malaysia (PKPIM). Dalam upaya merancang undang-undang PKPIM, sebuah Panitia Perancang terdiri atas 10 mahasiswa Islam dari Universitas Malaya, Akademi Pertanian, Akademi Teknik, Akademi islam Malaya, dan Institut Perguruan Bahasa telah dibentuk.

Kemudian pada akhir 1963, terbentuk Persatuan arRahmaniyah atas insiatif seorang India Muslim, Abdul Ahad, dengan dukungan sekelompok mahasiswa dari jurusan Pengajian Islam, Universitas Malaya, seperti Muhd. Utsman al-Muhammad dan Muhd. Kamal Hasan, serta guru-guru dari Akademi Islam seperti Ustadz Hassan Salleh dan Sanusi Daing Mariok, dan salah seorang pelajarnya adalah Muhd. Mokhtar Shafie. Bahkan ar-Rahmaniyah juga dibantu oleh tokoh-tokoh luar negeri, seperti Ustadz Ismail Nawab dari Arab Saudi, Ibrahim Bawani dari Mesir, dan terutama DR. Subhi at-Tawil dari Syria.[236]

Gerakan kemahasiswaan pada 1960-an mendapat semangat baru dengan keberadaan Sayid Muhammad Nuqaueb al-Attas di Universitas Malaya setelah menamatkan studinya di Universitas London pada 1965. PMIUM mulai digerakkan kembali. Melalui bidang studi Sejarah Melayu Islam dan karya-

[234] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit.*, hal. 225.
[235] *Tahun PMIUM, Meneliti Liku Perjuangan* (Kuala Lumpur: Liujnah Penerangan dan Publisiti PMIUM, 1987), hal. 9.
[236] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit.*, hal. 225-226.

karyanya tentang peranan Islam di Nusantara, ia mengagetkan kalangan intelektual melalui gugatannya terhadap teori-teori Barat yang dianut selama ini. Bahkan iapun mengemukakan teori tentang urgensi Peranan Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu.

Sejak 1970-an gerakan mahasiswa mengalami perkembangan sangat pesat. Hal ini karena adanya dua faktor utama, yaitu faktor dalam dan luar negeri.

Mengenai faktor dalam, peristiwa yang lazim disebut sebagai zaman transisi dalam sejarah perkembangan dakwah di Malaysia ialah tragedi 13 Mei 1969. Krisis ini bukan saja mencerminkan kegagalan fondasi dan pendekatan yang digunakan sebelumnya, bahkan menyebabkan orang mulai melihat Islam sebagai alternatif dalam menangani krisis tersebut.[237] Seorang Darul Arqam mengaku bahwa peristiwa itu, sebenarnya merupakan titik tolak yang melahirkan pendukung-pendukung agama yang suci murni di kalangan Umat Islam yang dibuai oleh dunia yang penuh khayalan dan melenakan ketika itu. Kawula muda segera mencari guru-guru agama dalam rangka mendapatkan beberapa kalimat zikir untuk diamalkan. Tragedi 13 Mei telah mengakibatkan kondisi bertukar corak sama sekali.

Dari sisi politik nasional, dampak langsung tragedi 13 Mei menyebabkan terbentuknya Barisan Nasional yang turut dianggotai PAS. Sehingga tak ada lagi organisasi Islam yang memainkan peranan sebagai "*watchdog*" terhadap sistem pemerintahan. Dalam situasi politik yang hening dari suara para oposan inilah yang menyebabkan politik mahasiswa semakin aktif. Misalnya dalam Persidangan Agung PKPIM pada Agustus 1969, mereka menuntut agar Tunku Abdul Rahman meletakkan jabatan. PBMUM yang ketika itu dipimpin oleh Anwar Ibrahim juga menggelar demontrasi anti Tunku pada 28 Agustus 1969. Mereka mengajukan tuntutan yang sama. Ketika Tunku benar-benar meletakkan jabatan pada 22 September 1970, PBMUM juga mengkritik tindakan pemerintah memberikan uang pensiun dan dana "penghibur hati" kepada Tunku. Untuk membendung kebebasan mahasiswa dan kegiatan politik

[237] Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), hal. 60-61.

mereka, akhirnya pihak pemerintah mengeluarkan Akta Universiti dan Kolej Universiti 1971.[238]

Dengan hambatan-hambatan tersebut, aktivitas politik mahasiswa mulai mengalami kesukaran. Tetapi ada sisi positifnya, yakni mereka mulai mengalihkan perhatian pada kegiatan-kegiatan dakwah. Atas kesadaran keislaman yang mulai mekar itulah maka pada Agustus 1971, PKPIM mengadakan tiga kongres secara simultan, diawali Persidangan Agung PKPIM yang ke 10, kemudian Kongres Universitas Islam, dan akhirnya pembentukan Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM) pada 6 Agustus 1971. Sebagaimana dinyatakan panitia pendirinya, Anwar Ibrahim, pembentukan ABIM dimaksudkan sebagai wadah kesinambungan perjuangan PKPIM, yakni bagi mereka yang telah menamatkan studinya. ABIM mendukung konsep Islam sebagai ad-din dalam pengertian yang menyeluruh, dan bercita-cita mewujudkan masyarakat Islam yang kaffah.[239]

Selain faktor dalam, tidak syak lagi faktor luar turut membantu memacu dan mengukuhkan perkembangan gerakan intelektualisme di Malaysia. Pengaruh terdekat datang dari Indonesia; terutama dari M. Natsir yang pernah memimpin Partai Masyumi dan menjadi Perdana Menteri Indonesia. Tetapi pengaruh yang lebih efektif berasal dari Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), sebuah organisasi mahasiswa terbesar di Indonesia yang dibentuk pada 1947.[240] Ketika HMI mengadakan Seminar Pengkaderan di Pekalongan pada 1970, PKPIM dan Anwar Ibrahim turut serta. Bagi ABIM, diantara tokoh HMI yang dihormatinya ialah Dr. Deliar Noer dan terutama M. Imaduddin Abdul Rahim yang pada awal 1970-an menjadi dosen ilmu teknik di Institut Teknologi Kebangsaan (ITK).[241] Meski kini para pemimpin ABIM, terutama yang terlibat dalam UMNO, mencoba menafikan pengaruhnya yang dianggap radikal dan

[238] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit*., hal. 227.
[239] *Ibid*., hal. 228.
[240] Viktor Tanja, *Himpunan Mahasiswa Islam: Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan-gerakan Muslim Pembaharuan di Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hal.7.
[241] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit*., hal. 229.

ekstrim, namun mereka tetap mengakui peranannya yang signifikan melalui kuliah-kuliah kepemimpinannya.[242]

Pengaruh luar yang ikut mematangkan gerakan intelektualisme di Malaysia berasal dari dua organisasi harakan yang senantiasa menjadi sumber inspirasi, yaitu Jamaah Islami dari Indo Pakistan dan Ikhwan al-Muslimin dari Mesir. Dari jamaah Islami, kebangunan Islam terus bergema melalui tokoh utamanya, Abu la al-Maududi, yang terkenal dengan gagasannya tentang Islam sebagai *way of life* dalam segala dimensinya. Hal ini diperluas oleh tokoh Ikhwan al-Muslimin, Sayid Quthb, yang menekankan urgensinya kembali kepada Islam secara totalitas.[243]

Organisasi-organisasi tersebut sangat berjasa dalam menyediakan dasar-dasar kedewasaan sebuah gerakan. Dalam level kedewasaannya, gerakan intelektualisme di Malaysia banyak meneladani organisasi-organisasi terkenal dari badanbadan mahasiswa dan pemuda, seperti FOSIS (*Federation of the Students Islamic Societies*), MSA (*Muslim Students Assciations*), IIFSO (*International Islamic Federation Student Organization*), dan WAMY (*World Assembly of Muslim Youth*).

Akibat faktor dalam dan luar itu, gerakan intelektualisme berkembang dengan pesat di Malaysia, meskipun tidak semuanya mempunyai landasan ilmiah yang kokoh dan benar-benar terarah.

3. Islamisasi Pemerintah Malaysia

Tidak semua kebijakan Islami pemerintah Malaysia akan dipaparkan di sini. Tetapi hanya akan dikemukakan beberapa kebijakan islami yang dianggap penting saja, sesuai dengan terbatasnya ruang pembahasan. Keputusan yang diambil oleh Perdana Menteri Mahatir Muhammad tahun 1982 untuk menjalankan kebijakan penanaman nilai-nilai Islam di pemerintahan telah membuat pesan Islam semakin penting tenitama ketika kebijakan itu dilaksanakan secara nyata.

---

[242] Zainal Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia Dakwah Among The Students* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1987), hal. 19-21.
[243] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Opcit*., hal. 229-230.

Kebijakan islami pemerintah pada gilirannya kemudian melahirkan seluruh tingkat kegiatan yang mengkonsolidasi kehadiran islam lebih jauh dalam negara Malaysia. Ada bukti-bukti nyata dari islamisasi yang digerakkan pemerintah, pembentukan Bank Islam, Sistem Asuransi Islam, Universitas Islam Internasional, penyempurnaan administrasi keagamaan Islam dan pengadilan syari'ah, diperlakukannya peraturan dan undang-undang yang sangat mencerminkan ajaran-ajaran Islam, membiayai dialog-dialog reguler, seminar-seminar, lokakarya-lokakarya, dan kursus-kursus yang melibatkan pemimpin-pemimpin Islam pada semua tingkat, termasuk pelaksana pemerintah; partisipasi pemerintah aktif dalam gerakan-gerakan Islam Internasional seperti Organisasi Konferensi Islam (OKI) dan Bank Pembangunan Asia (IDB). Semua ini menaikkan postur Islam.[244]

Kebijakan Islami pemerintah Malaysia berikutnya dapat dinilai dari pemyataan umum Mahatir Muhammad yang disampaikan pada tahun 1984, yaitu bahwa dia bersungguh-sungguh dalam usahanya mengis-lamisasikan pemerintahan. Mahatir sendiri dalam sebuah kesempatan wawancara memperjelas apa yang menjadi tujuannya, yaitu "Yang kita maksudkan dengan islamisasi adalah menanamkan nilai-nilai Islam di dalam pemerintahan. Penekanan nilai semacam itu tidak sama artinya dengan menerapkan hukum Islam di negara kita. Hukum Islam diper-untukkan hanya bagi warga muslim, dan berlaku sebagai hukum pribadi mereka. Namun hukum untuk negara kita, meskipun tidak didasarkan pada hukum Islam, sejauh tidak bertentangan dengan prinsipprinsip Islam, tetap bisa digunakan. Hukum Islam hanya bisa diterapkan jika seluruh rakyat menyetujuinya. Kita tidak bisa memaksakan penerapan hukum Islam karena di dalam Islam memang tidak dikenal pemaksaan.[245]

Meskipun hukum Islam tidak dimaksudkan untuk diperlakukan juga terhadap warga non muslim, namun berbagai kebijakan pemerintah yang muncul berikutnya merupakan rangkaian program dan peraturan Islam yang memang

[244] Omar Farouk, "Penelitian Sosial dan Kebangkitan Islam Malaysia", dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Saiful Muzani (Jakarta: PT. Pustaka, LP3ES Indonesia, 1993), hal. 283.
[245] Hussin Mutalib, *Opcit*., hal. 208-209.

cenderung berpihak pada Islam dan umat muslim. Pada tahun 1983, penerapan peraturan bahwa seluruh kementerian harus mengizinkan pegawainya untuk istirahat dari pukul 12.30 sampai pukul 14.30 pada hari Jum'at agar bisa mengerjakan ibadah wajib Jum'at, diperluan pemberlakuannya sehingga Bank pun harus ikut menerapkannya. Pada tahun yang sama, Menteri Pendidikan menyebarkan surat edaran kepada seluruh sekolahan, yang isinya memerintahkan sekolah harus mengizinkan murid-muridnya untuk mengenakan pakaian yang sesuai dengan kaidah-kaidah Islam. Para pemilik gedung bioskop juga diingatkan untuk mendirikan tempat pembelian tiket yang terpisah antara penonton laki-laki dan perempuan. Para pegawai negeri, begitu diangkat, harus mengikuti kursus tentang hukum Islam, tanpa memandang agama mereka. Ibukota Malaysia, pada tahun 1983 untuk pertama kali memiliki rumah sakit Islam yang di dalam pelayannya, para ibu muslim berhak untuk memperoleh dokter wanita untuk membantu melahirkan bayinya. Di bidang lain, pemerintah telah mengangkat status qadhi (hakim Muslim) untuk disejajarkan dengan hakimhakim lain yang mengikuti latihan pendidikan Barat. Pemerintah juga merekrut 850 guru agama; 100 diantaranya adalah lulusan berusia muda, yang dipekerjakan di Unit Islam Kantor Perdana Menteri, sedangkan 750 lainnya di Kantor Menteri Pendidikan.[246]

Demikianlah beberapa kebijakan Islami yang dilakukan oleh pemerintah Malaysia di bawah kendali Perdana Menteri Mahatir Muhammad.

C. ISLAM DI PILIPINA

Pilipina adalah negara kepulauan dengan 7107 pulau, dengan jumlah penduduk sekitar 47 juta jiwa, dengan menggunakan 87 dialek bahasa yang berbeda-beda yang mencerminkan banyaknya suku dan komunitas etnis. Orang-orang Islam di Pilipiuna menamakan dirinya "Moro". Namun nama ini sebetulnya bersifat politis, karena dalam kenyataannya Moro terdiri dari banyak kelompok etno-linguistik, umpamanya Maranao, Maguindanao, Tausug, Somal, Yakan, Ira Nun,

[246] *Ibid*., hal. 209.

Jaulamapun, Badjao, Kalibugan, Kalagan dan Sangil. Jumlah masyarakat Moro sekitar 4,5 juta jiwa atau 9% dari seluruh penduduk Pilipina.[247]

Bila direntang ke belakang, perjuangan bangsa Moro dapat dibagi menjadi tiga fase: *Pertama*: Moro berjihad melawan penguasa Spanyol selama 377 tahun (1521-1898). *Kedua*, Moro berusaha bebas dari kolonialisme Amerika selama 47 tahun (1898-1946). *Ketiga*, Moro melawan pemerintah Pilipina (1970-sekarang) .[248]

Kedatangan orang-orang Spanyol di Pilipina selain menjajah juga untuk menyebarkan agama Kristen. Dengan kekerasan, persuasi atau menundukkan secara halus dengan hadiah-hadiah orang-orang Spanyol dapat memperluas kedaulatannya ke seluruh perkampungan Pilipina, akan tetapi SpanyoL mendapatkan perlawanan sengit ketika menghadapi kesultanan Islam di wilayah selatan, yakni Sulu, Maguindanao dan Buayan. Rentetan peperangan yang panjang antara Spanyol dan Islam hasilnya tidak nampak kelihatan, yang nampak adalah bertambahnya ketegangan antara orang Kristen dan orang Islam Pilipina.

Amerika menguasai Pilipina setelah mengalahkan Spanyol. Hubungan dengan masyarakat muslim Pilipina lebih baik. Ini merupakan efek dari kebijakan resmi Amerika untuk membiarkan kehidupan agama orang Islam dan kebiasaan--kebiasaan ritualnya. Namun demikian, Islam dibenci dan dicurigai. Untuk itu, kontak-kontak dengan saudaranya yang terdekat di Pulau Kalimantan dan pulau-pulau lainnya di Indonesia dibatasi. Ketika sebagian besar rakyat Pilipina memilih di bawah protektorat Amerika, masyarakat muslim Pilipina (dipelopori seratus tokoh agama dari Maranao) pada bulan Maret 1935 menulis surat kepada Presiden Roosevelt yang intinya persetujuannya terhadap pemerintahan protektorat khusus untuk masyarakat muslim yang terpisah dengan Pilipina. Tapi permintaan ini tidak dikabulkan Amerika.

Ketika Manuel Quezon (Presiden Persemakmuran) menyatakan bahwa Undang-undang Nasional akan ditetapkan secara lama terhadap orang-orang Islam dan Kristen, mendapat reaksi keras dari kelompok Islam, karena secara mencolok

---

[247] Umar Farouk, "*Muslim Asia Tenggara dari Sejarah Menuju Kebangkitan Islam"*, dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, et.Saiful Muzani, (Jakarta: LP3ES, 1993), hal. 46.

[248] Hamdan Basyar, "*Minoritas Muslim di Pilipina, Thailand dan Myanmar, masalah represi di bidang ekonomi, dalam Problematika Minoritas Muslim di Asia Tenggara Kasus Moro Pattani dan Rohingya*, et. Riza Sihbudi, (Jakarta: PPW-LIPI. 2000), hal. 107.

mengabaikan sistem-sistem sosial dan hukum tradisional Islam. Undang-undang Nasional itu lebih banyak mengambil dari etika Kristen dan sejarah sosial barat. Sebagian pemimpin Islam berkeyakinan bahwa peraturan pemerintah yang baru itu merupakan rencana jahat yang disengaja untuk mematikan Islam di Pilipina.[249]

Setelah kemerdekaan Pilipina tanggal 4 Juli 1946, masyarakat Moro tetap melanjutkan perjuangannya bagi kemerdekaan Moro. Pemerintahan Pilipina yang baru tetap melanjutkan kebijakan mass kolonial yakni melakukan tindakan-tindakan represif kepada gerakan separatis Moro. Pemindahan masyarakat Katolik Pilipina ke wilayah Mindanao-yang mayoritas beragama Islam-terus dilakukan. Menjelang tahun 1960 tingginya para pemukim baru yang berasal dari Pilipina Utara dan Tengah membuat Moro menjadi minoritas di wilayah tinggal sendiri. Pemerintah Pilipina, seperti halnya pemerintah kolonial Amerika, juga mengeluarkan sejumlah undang-undang yang mensyahkan pengambilan tanah yang secara turun temurun dimiliki penduduk muslim Moro guna pengembangan proyek perkebunan dan pemukiman.

Kondisi perekonomian yang semakin menurun di kalangan penduduk muslim Moro ditambah lagi dengan kasus pembunuhan di Jabaidah telah memicu lahirnya gerakan Mindanao merdeka MIM (*Mindanai Independence Movement*) di tahun 1968, tapi gerakan ini dapat diatasi oleh pemerintah Pilipina dengan memberi posisi yang strategis kepada tokoh-tokoh MIM. Hal ini menimbulkan kekecewaan pada kader-kader muda MIM, di bawah kepemimpinan Nur Misuari kader-kader muda itu membentuk Fron Pembebasan Nasional Moro (MNLF-Moro National Liberation Front), sebuah organisasi yang dikenal sangat militan. Tujuan utama dari organisasi ini adalah memperjuangkan kemerdekaan penuh bagi tanah Moro. MNLF ini ternyata mendapat simpati dari negara-negara Islam di bawah OKI sehingga memaksa Presiden Marcos menyetujui perjanjian Tripoli pada tanggal 23 Desember 1976, perjanjian ini memberikan peluang pembentukan wilayah Mindanao sebagai suatu wilayah otonom yang meliputi 13 propinsi dan 9 kota. Marcos bersikeras bahwa untuk menentukan daerah otonom itu perlu diadakan referendum. Hal ini ditolak MNLF, akibatnya gencatan senjata yang telah

[249] Lihal Cesar A Majul, *Dinamika Islam Di Pilipina*, Terj. Eddy Zainuri, (Jakarta: LP3ES, 1989), hal. 8-20.

dideklarasikan sebelumnya berakhir. Pertempuran berlanjut lagi di akhir tahun 1977 yang pada akhimya membuat pemimpin MNLF, Nur Misuari melarikan diri ke Timur Tengah.

Gagalnya perjanjian Tripoli ini memunculkan organisasi sempalan yang tidak puas atas sepak terjang Nur Misuari, di bawah Hashim Salamat berdirilah Fron Pembebasan Islam Moro (Moro Islamic Liberation Front-MILF). Ketika menjadi Presiden di tahun 1986, Aquino mengeluarkan undang-undang baru yang mendeklarasikan berdirinya wilayah otonom bagi muslim Mindanao, tapi MNLF pecah untuk bersatu dan memperbaharui perjuangan bersenjata demi berdirinya Republik Bangsa Moro yang berdaulat.

Pengangkatan Fidel Ramos sebagai Presiden Pilipina di tahun 1992, memberi harapan baru bagi Nur Misuari, Presiden membuka negosiasi dengan MNLF di tahun 1996, persetujuan yang ditanda tangani dengan MNLF menyatakan bahwa MNLF menjadi badan pengawas atas semua proyek pembangunan ekonomi di seluruh Propinsi di Mindanao untuk tiga tahun, dan Nur Misuari sebagai Gubernur di wilayah itu. Ternyata perjanjian ini terbukti berhasil mengurangi perlawanan bersenjata di Mindanao.

Lain halnya Salamat, pimpinan MLIF ini menyatakan bahwa otonomi yang diberikan kepada bangsa Moro tidaklah memecahkan masalah, pemecahan yang paling jitu atas problem bangsa Moro adalah kemerdekaan penuh lepas dari Pilipina dan berdirinya negara Islam Moro.[250] Selain MILF, masih ada kelompok-kelompok sempalan kecil lainnya seperti kelompok pimpinan Abu Sayyaf yang cita-cita perjuangannya sama dengan MILF. Perkembangan terbaru di awal tahun 2002 ini adalah terjadinya pertempuran hebat antara pasukan Nur Misuari dengan pasukan pemerintah Pilipina yang berakhir dengan larinya Nur Misuari dengan sebagian pengikutnya ke Malaysia. Pada masa mendatang, masalah Moro nampaknya akan mengalami babak baru yang cukup rumit.

Menurut Majul, paling tidak ada tiga alasan yang menjadi penyebab sulitnya bangsa Moro berintegrasi secara penuh kepada pemerintah Republik

[250] Lihat Erni Budiwanti, Minoritas Muslim di Pilipina, Thailand dan Myanmar: Masalah Represi Politik dalam Problematika Minoritas Muslim di Asia Tenggara, Kasus Moro, Pattani dan Rohingya, et. Riza Sihbudi, (Jakarta: PPW-LIPI, 2000), hal. 137-142.

Pilipina. *Pertama*, bangsa Moro sulit menghargai Undang-undang Nasional, khususnya yang mengenai hubungan pribadi dan keluarga, karena jelas undang-undang itu berasal dari barat dan Katolik, seperti larangan bercerai dan poligami, yang sangat jelas bertentangan dengan hukum Islam yang membolehkannya. *Kedua*, sistem sekolah yang menetapkan kurikulum yang sama, bagi setiap anak Pilipina di semua daerah, tanpa membedakan perbedaan agama dan kultur, membuat bangsa Moro malas untuk belajar di sekolah yang didirikan oleh pemerintah. Mereka menghendaki dalam kurikulum itu adanya perbedaan khusus bagi bangsa Moro, dikarenakan adanya perbedaan agama dan kultur. *Ketiga*, bangsa Moro masih trauma dan kebencian yang mendalam terhadap program perpindahan penduduk yang dilakukan oleh pemerintah Pilipina ke wilayah mereka di Mindanao, karena program ini telah mengubah posisi mereka dari mayoritas menjadi minoritas hampir di segala bidang kehidupan. [251]

D. ISLAM DI THAILAND

Berdasarkan sensus tahun 1992, komposisi penduduk Thailand berdasarkan agama terdiri dari pemeluk Budha (93,47%), Islam (3,96%), Kristen 0,52%), Hindu dan Sikh (0,01%).[252] Dari kelompok Islam ini, 81% tinggal di daerah selatan (Patani, Yala, Narathiwat, Satun), 19% nya tinggal di Bangkok. Pada awalnya masyarakat Islam di Thailand Selatan-yang terkenal dengan sebutan Patani-mempunyai kerajaan Islam yang merdeka dan berdaulat penuh, namun era kejayaan kerajaan Islam ini berakhir dengan ditaklukkannya wilayah Pattani oleh Kerajaan Thailand pada tahun 1902.

Dengan runtuhnya kerajaan Pattani-sebagai suatu kelompok etnik dan berbahasa Melayu serta beragama Islam-dipaksa menjadi suatu bagian yang integral dari masyarakat Thai yang berbeda secara etnik, bahasa maupun agama. Penyatuan ini banyak membawa dampak politik, ekonomi maupun kultural. Setelah integrasi itu banyak pemberontakan lokal yang bersifat sporadik, tapi bisa digagalkan oleh kekuatan bersenjata pemerintah Thai.

---

[251] Majul, *Opcit*., hal. 24-26.

[252] Sri Nuryani, *Minoritas Muslim di Pilipina, Thailand dan Myanmar. Masalah Diskriminasi Sosial Budaya dalam Problematika Minorital Musim di Asia Tenggara, Kasus Moro, Pattani dan Rohingya*, et.Riz,Sihbudi, (Jakarta: PPW-LIPI, 2000), hal. 68.

Bila sebelumnya pemerintah Thai banyak menggunakan pendekatan kekuasaan yang sarat dengan kekerasan guna menaklukkan muslim Pattani, kini pemerintah beranggapan bahwa pendidikan merupakan salah satu upaya integrasi secara damai. Pendidikan dianggap sebagai inti dari politik integrasi. Pendidikan menghendaki bahasa Thai sebagai bahasa pengantar, sehingga perbedaan bahasa antara Pattani (berbahasa Melayu) dengan mayoritas penduduk Thailand bisa diatasi. Tapi bagi masyarakat Pattani justru dengan pengenalan bahasa Thai dianggap merupakan upaya untuk melenyapkan budaya Pattani.

Masa pemerintahan PM Phibul Sangkorn, seorang nasionalis militas yang mulai berkuasa di tahun 1938, menerapkan integrasi yang sangat ketat hingga meliputi hampir seluruh aspek kehidupan. Pada masa ini pemerintah Thai menghapus berlakunya hukum Syari'ah dan adat Pattani, diganti dengan hukum masyarakat Siam. Semasa perang dunia ke II, pemerintahan Phibul mencanangkan peraturan adat istiadat yang melarang masyarakat muslim menggunakan sarung, menggunakan nama Melayu dan berbahasa Melayu, ini membangkitkan kemarahan di kalangan Melayu Muslim Pattani.

Di samping politik integrasi yang dipaksakan, kesenjangan ekonomi makin membuat jarak sosial yang semakin dalam. Pattani berada dalam strata sosial yang lebih rendah dibandingkan dengan Thai-Buddist dan Cina. Dua masalah di atas menjadi faktor pemicu berbagai aksi perlawanan Pattani yang sangat bervariasi, demikian juga tuntutannya.

Secara umum tuntutan masyarakat Pattani dapat dibagi dua kelompok. Kelompok pertama beranggapan bahwa orang-orang muslim Pattani harus bekerjasama dengan pemerintah Thai guna memecahkan berbagai persoalan ekonomi, administrasi dan pendidikan. Sebagai bagian dari penduduk Thailand yang tunduk pada hukum negara, mereka menuntut perlakuan yang sama sebagai warganegara. Orientasi perjuangannya tidak lagi terfokus pada Islam dan etnisitas, tapi sebagai bagian dari masyarakat Thai mereka menuntut persamaan hak sebagaimana dinikmati oleh mayoritas Thai-Buddhist. Namun ketidakberhasilan pemerintah dalam memenuhi tuntutan persamaan hak ini menimbulkan

ketidakpercayaan, kekecewaan dan frustasi yang mengakibatkan mereka mengubah sikap politiknya dari akomodatif menjadi konfrontatif.

Kelompok kedua berpendirian bahwa orang-orang Pattani Muslim tidak akan dapat memelihara diri mereka sendiri sebagai komunitas etnik dan keagamaan dan tidak dapat meningkatkan kemajuan selama mereka di bawah dominasi dan kontrol ketat pemerintah Thai. Jalan satu-satunya untuk meningkatkan harkat dan martabat serta memperbaiki kondisi kehidupan masyarakat Pattani adalah melalui otonomi atau berpisah sama sekali dengan Thailand.

Gerakan perlawanan di kalangan Muslim Pattani mencapai puncaknya di akhir tahun 1960-an, ada tiga organisasi pembebasan yang sangat menonjol dari sekian banyak organisasi (sekitar 80-an) dengan target atau tujuan organisasi yang berbeda-beda. *Pertama*, Barisan Nasional Pembebasan Pattani (BNPP) didirikan oleh Tengku Muhyidir, anak terakhir Raja Pattani. Tujuan organisasi ini adalah ingin mengembalikan kekuasaan Kesultanan Pattani sebagai kekuasaan otonom dalam Federasi Malaysia. *Kedua*, Pattani United Liberation Front (PULO), merupakan organisasi yang berada di bawah kepemimpinan kaum intelektual muda yang lebih teroiganisir dan militan dan mendapat dukungan financial dari Syaria dan Libya. *Ketiga*, Barisan Revolusi Nasional (BRN). Organisasi ini berhaluan sosialis yang ingin mendirikan Republik dengan ideologi sosialisme Islam serta memiliki hubungan dekat dengan Partai Komunis di Malaysia dan Thailand.

Sebagai respon munculnya pemberontakan itu, pemerintah Thai melancarkan berbagai operasional militer disamping menerapkan kebijakan-kebijakan yang berusaha memenuhi sebagian tuntutan dari Pattani. Pemerintah Thai mengizinkan pondok untuk beroperasi kembali dengan catatan mereka memberikan pendidikan sekuler disamping Islam. Muslim Pattani juga diizinkan tetap mempertahankan nama Islam mereka. Memberikan jatah masuk perguruan tinggi dan birokrasi pemerintahan. Jalan-jalan, jembatan, irigasi sekolah dan perguruan tinggi di bangun di keempat propinsi Pattani. Politik akomodasi ini akhimya berhasil menyurutkan perlawanan bersenjata dan Muslim Pattani, meskipun

demikian masih ada kelompok yang belum puas dengan politik akomodasi ini dengan terus mengadakan perlawanan bersenjata. [253]

Proses integrasi dari unit-unit *ethno-nasionalism* ke dalam suatu bangsa tunggal, supra nasionalism, ternyata tidak mudah, khususnya bagi masyarakat heterogen termasuk di Pilipina, Thailand dan Myanmar. Karena, untuk menciptakan integrasi terlebih dahulu diperlukan pra-kondisi berupa keinginan hidup bersama berlandaskan perasaan kesamaan dan kesederajatan antara berbagai elemen masyarakat, baik dalam pembagian yang adil terhadap segala kebutuhan hidup maupun dalam soal rasa tanggung jawab.

Apabila kondisi ini belum terbentuk, maka usaha ke arah integrasi, mengharmonikan berbagai *etho-nasionalisme* ke dalam *supra nasionalisme* atau perasaan satu bangsa sulit diwujudkan. Padahal kegagalan mencapai integrasi dalam masyarakat yang heterogen, dapat mengarah pada persaingan yang bersifat primodial yang dapat menjurus pada pemisahan bangsa, terutama akibat konflik langsung antara ikatan primodial (*etno-nasionalisme*) dengan ikatan-ikatan nasional (*supra-nasionalisme*). [254]

E. ISLAM DI SINGAPURA

Singapura merupakan salah satu negara di kawasan Asia Tenggara yang merdeka pada tahun 1965. Sebelum merdeka, Singapura merupakan negara Federasi Malaysia. Penduduk negara ini berjumlah 2,5 juta orang. [255] Dari jumlah tersebut 17% adalah memeluk agama Islam. Komunitas muslim di Singapura terdiri dari 2 kelompok yaitu migran dari dalam wilayah (Jawa, Sumatera, Sulawesi, Riau dan Bawean), dan migran dari luar wilayah (India dan keturunan Arab, terutama Hadaramaut). Kelompok migran pertama lebih dikenal dengan sebutan etnis Melayu Singapura dan jumlah mereka sekitar 15%.

---

[253] Lihat Erni Budiwanti, Minoritas Muslim di Pilipina, Thailand dan Myanmar: Masalah Represi Politik dalam Problematika Minoritas Muslim di Asia Tenggara, Kasus Moro, Pattani dan Rohingya, et. Riza Sihbudi, (Jakarta: PPW-LIPI, 2000), hal. 121-134.

[254] Dhururudin Mashad, *Gerakan Resitensiminoritas Muslim d Filipina, Thailand dan Myanmar dalam Problematika Minoritas Muslim di Asia Tenggara Kasus Moro, Pattani dan Rohingya*, et Rizal Sihbudi, (Jakarta: PPW-LIPPI, 2000), hal. 193.

[255] Menurut 1980 Population Census, jumlah penduduk Singapura berkisar 241 juta orang.

Studi Islam telah lama berkembang di Singapura paling tidak dapat ditelisik dari beberapa hasil penelitian yang dilakukan oleh peneliti muslim. Pada tahapan awal, tema studi mereka adalah mengenai eksistensi minoritas muslim Singapura. Untuk melacak tulisan tersebut, dapat digunakan sedikitnya enam sumber atau referensi dasar yaitu berupa tesis atau skripsi di National University of Singapore (sebelumnya bernama University of Singapore), karya Lim Pui Huen berjudul The Malay Worlds of South East Asian Studies (1986). Katalog Dunia Melayu (University of Malaya), Koleksi Za'aba (National University of Malaysia), The Singapore National Bibliography and PERRIND (National University of Singapore). Disamping sumber-sumber tersebut terdapat beberapa lembaga Muslim Melayu di Republik Singapura yang dapat dijadikan sumber informasi tentang studi keislaman di negeri ini. Lembaga-lembaga tersebut antara lain Majelis Agama Islam Singapura (MUIS), Himpunan Dakwah Islam Singapura (JAMIYAH), Majelis Pusat Organisasi organisasi Melayu (Majelis Pusat), Majelis Pendidikan Anak anak Muslim (MENDAKI). Satu lagi referensi yang dapat digunakan untuk mengkaji Islam Singapura adalah sebuah harian "Berita Harian".

Berdasar pada sumber referensi tersebut dapat ditemukan beberapa pendekatan studi keislaman di Singapura. Pendekatan tersebut tidak berbeda dengan pendekatan studi keislaman di sebagian kawasan Asia Tenggara, bahkan secara umum hampir sama dengan pendekatan studi Islam di dunia. Pendekatan tersebut masih tetap mewarnai pola atau tema kajian keislaman di Singapura hingga tidak dekade sejak kemerdekaan.

Pendekatan kebudayaan dipakai oleh peneliti muslim Singapura untuk mengkaji lebih jauh hal-hal yang terkait dengan bahasa dan sastera. Pada masa awal studi, pendekatan budaya ini masih belum menampakkan ciri keislaman, dan sebaliknya karya tulis beberapa orang terfokus pada pertumbuhan sastera Melayu Singapura setelah kemerdekaan. Baru setelah tahun 70-an muncul sebuah perubahan positif ketika tokoh-tokoh muda, terutama dari kalangan penyair dan penulis cerita pendek, muncul dalam dunia sastera Muslim-Melayu Singapura. Penyair dan penulis cerita pendek tersebut antara lain Harun Aminurrashid, Keris Mas, Usman

Awang, Muhd. Ariff Ahmad. Masuri SN, Noor SI, Suratman Markasan. Para penulis muda ini menulis syair keagamaan yang mengagungkan Allah. [256]

Pendekatan sosial-politik mulai mewarnai kajian keislaman di Singapura dalam bentuk studi etnografik dengan fokus komunitas minoritas yang terintegrasi dalam mainstream masyarakat Singapura. Sebuah karya awal pasta kemerdekaan tentang orang-orang Melayu ditulis oleh Willard Hanna, dalam lima tulisan dalam sebuah judul *The Malays' Singapore* (1966). Tulisan ini memberikan gambaran bahwa orang Melayu dan karakteristik sosial-historis mereka. Tulisan etnografik ini berkelanjutan hingga 67-80-an, hanya setting penelitiannya saja lebih menfokuskan pada desa-desa atau kampung. Beberpa hasil studi yang tertarik pada fenomena perkampungan ini antara lain karya Madeleine berjudul: *Kampung Tebun: a Study of a Village Community in Northeast Singapore* (1967), Muhammad Ali Baksh berjudul *"The Jalan Eunos Malay Settlement of Singapore: a Geographical Survey* (1967), karangan Normala Manap berjudul: *Pulau Seking: a Social History and an Ethnography* (1982), karya Siti Habibah Siraj berjudul: *The Conservation of Kampong Glamd and Kampong Glam Heritage Centre* (1986).

Di samping itu, terdapat pula studi-studi tentang institusi keagamaan muslim tradisional seperti penelitian tentang Masjid Singapura pada tahun 1979 dan studi tentang Keramat di Singapura yang dilakukan pada tahun 1984. Demikian juga studi mengenai tarekat di Singapura dilakukan oleh Abdul Tahman Said pada tahun 1976 dan struktur gerakan keagamaan Islam oleh Jalil Niswardi pada tahun 1979.

Selanjutnya, dapat dicatat bahwa etnis Melayu merupakan terbesar dalam komunitas muslim Singapura, maka studi-studi berikutnya menempatkan etnis Melayu sebagai fokus permasalahan. Sehingga, kajian tentang muslim Arab dan India (Tamil) kurang mendapat tempat dalam penelitian.

Dalam perkembangan berikutnya, aspek yang menjadi perhatian utama penulis Muslim atau non-muslim cenderung di sekitar persoalan posisi, persepsi dan peran etnisnya dalam upaya integrasi nasional. Walaupun orang-orang Melayu hanya 15% dari seluruh jumlah penduduk, tetapi karena faktor histories mereka

[256] Lihat Singapore Facts and Picture, 1986, (Singapore: Ministry of Communication and Information, 1987), hal. 7.

dengan Singapura, status sosial ekonomi yang rendah, dan posisi mereka yang rendah dibanding etnis Cina, menyebabkan mereka lebih memfokuskan etnis mereka sendiri dalam melakukan studi.

Ketika arus modernisasi melanda Singapura sejak tahun 1970-an, orang Melayu dan orang muslim cenderung memperkuat dan menonjolkan nilai-nilai dan pandangan tradisional mereka. Fenomena tersebut ditangkap oleh beberapa penulis dan peneliti seperti Sharon Siddique dan Tham Seong Chee pada tahun 1972 dan 1977. Dari sini kemudian mempengaruhi karya dan tema penelitian berikutnya yaitu seputar tingkat keterpengaruhan aspek-aspek tradisional, adat, ritual keislaman, dan masalah kohesi sosial dan identitas kelompok dari proses modernisasi. [257]

Semenara itu, pendekatan ekonomi dan pendidikan mulai muncul sebagai pendekatan dalam mengkaji Islam sejak tahun 80-an di mana terdapat diskursus tentang persoalan yang terkait dengan peningatan status sosial ekonomi mereka. Diskusi tentang sastera, bahasa, dan kebudayaan Melayu 10-15 tahun pasca kemerdekaan telah bergeser ke persoalan-persoalan baru. Hal ini terkait dengan berhasilnya Singapura menjadi negara-negara industri baru (NICs). Kondisi kemajuan teknologi ini benar-benar memberikan tekanan pada kaum Muslimin Melayu untuk meningkatkan pendidikan dan kemajuan ekonomi. Tekanan ekonomis tersebut tercermin dalam beberapa tulisan dan studi yang dilakukan terhadap komunitas Muslim-Melayu sepanjang tahun 80-an.

Dilatarbelakangi oleh hash sensus pada tahun 1980 yang menyatakan bahwa orang-orang Melayu (Muslim) Singapura tertinggal dari etnis lain dalam bidang sosial-ekonomi, maka perbincangan mulai digairahkan oleh lembaga-lembaga muslim (misalnya Majelas Pusat) untuk memberikan motivasi bahwa jalan keluar bagi kaum muslim adalah meningkatkan pendidikan dan berkompetensi secara profesional. Seruan moral tersebut juga diikuti oleh himbauan pemimpin dan aktivitas muslim agar menanggulangi status sosial ekonomi mereka dalam kerangka dan prinsip-prinsip Islam.

[257] Karya penelitian dengan tema seperti ini antara lain Pemeliharaan Identitas kelompok Melayu oleh Lee Kwee Eeng, 1981, Respon Melayu terhadap Persepsi, Artikulasi Pemerintah mengena kebudayaan nasional Singapura oleh Abdul Halim Aliman, 1981 Identitas Melayu dalam Singapura yang kosmopolitan olel Nurliza Yusuf tahun 1986.

Gerakan tersebut akhirnya memunculkan beberapa profesional muslim misalnya Maarof Salleh (Presiden Himpunan Belia Islam), Dr. Muhd Hussain Mutalib (Direktur Eksekutif MUIS dan dosen University of Singapore) dan Ridwan Abdullah (Presiden the Muslim Converts Association Darul Arqam). Maarof mempunyai kolom tetap dalam berita Minggu di mana ia sering menuangkan pemikiran-pemikiran abstrak dan tema-tema keislaman yang lebih komprehensif, seperti modernitas dan pembangunan. Hal yang sama juga dilakukan oleh Hussain dengan menulis tujuh makalah pada tahun 1987-1988, sedangkan Ridwan melalui Darul Arqam-nya mampu menjadikan organisasi muslim yang teraktif di Singapura dalam menyebarkan literature keislaman kepada muallaf khususnya dan kaum muda pada umumnya. Salah satu tulisannya, Ridwan menyampaikan konsep dan masalah yang relevan dengan etos etnis Melayu.

Dalam bidang pendidikan, meski semenjak 1970-an pesan tentang pentingnya pendidikan sebagai katalis kehidupan telah diserukan oleh organisasi etnis Melayu, pada tahun 1981 lebih diintensifkan kembali. Sebagai wujud intensitas seruan tersebut pada tahun 1981 ini didirikan sebuah lembaga yang bergerak pada permasalahan pendidikan anak muslim, yaitu MENDAKI (Majelis Pendidikan Untuk Anak-anak). Lembaga ini memperoleh dukungan luar biasa baik dari etnis Melayu Muslim sendiri maupun dari pemerintah, sehingga pada tahun 1982 status majelis ini meningkat menjadi Yayasan setelah lembaga ini sukses menyelenggarakan Kongres tentang pendidikan anak-anak muslim, di mana dalam kesempatan tersebut Perdana Menteri bertindak sebagai keynote address.[258]

Keberadaan MENDAKI juga mempercepat lahirnya publikasi bahan-bahan dan karya yang terkait dengan pendidikan bagi minorityas Muslim di Singapura. Walaupun pada masa-masa awal masih berbentuk makalah (belum berbentuk buku), tetapi MENDAKI dan beberapa lembaga-lembaga muslim lainnya (misalnya MUIS, JAMIYAH) tetap menerbitkan artikel dan makalah yang disampaikan dalam beberapa seminar dan konferensi. Perlu dicatat sebuah orestasi MUIS adalah mampu menerbitkan sebuah jurnal pertama kali berisi tentang

[258] Beberapa judul tulisannya seperti *Islam and Modernization, Malays and Culture dan The Real Conmcept of The Hajj*

masalahmasalah kaum Muslim Singapura, yang bernama "Fajar Islam " pada tahun 1988.

F. ISLAM DI BRUNEI DARUSSALAM

Brunei Darussalam memperoleh kemerdekaan penuh pada tanggal 1 Januari 1984. Sebelum merdeka, negara Brunei Darussalam semenjak tahun 1888 menjadi prolektorat Inggris. Secara geografis Brunei Darussalam terletak di pantai barat Laut Pulau Kalimantan-Indonesia dan juga merupakan bagian Malaysia. Penduduk negara ini 65% merupakan keturunan Melayu, 25% keturunan Cina dan sisanya adalah suku Dayak dan anggota kelompok pribumi Kalimantan lain.

Para penulis sejarah atau ahli sejarah mempunyai sedikit data dan informasi tentang awal sejarah Brunei Islam. Tetapi beberapa sumber menyatakan bahwa agama Islam masuk ke Brunei Darussalam pada abad ke- 15, dan sejak itu Brunei berubah menjadi kesultanan Islam. Agama Islam merupakan agama resmi negara, dan tradisi keislaman dijaga begitu baik sampai dengan sekarang. Kehidupan sosial masyarakat negara ini sangat mencerminkan nilai-nilai ajaran Islam, bahkan arsitektur bangunan juga mencerminkan seni Islam.

Situasi politik di negeri Brunei Darussalam tampak relatif tenang jika dibandingkan dengan negara-negara lain di kawasan Asia Tenggara. Bahkan pada tahun 1997 awal kegoncangan ekonomi melanda kawasan global, Brunei Darussalam seakan tidak terkena pengaruh dan imbas dari krisis ekonomi ini. Hal ini ditunjang oleh keadaan alam dan sumber daya alam di negara ini yang menjanjikan seperti hasil tambang, ladang minyak bumi yang merupakan penopang ekonomi. Hasil minyak bumi merupakan 92% seluruh pendapatan nasional. Disamping minyak, Brunei juga menghasilkan gas alam cair (LNG) dengan jumlah produksi lima juta ton setahun. [259] Walaupun bukan bagian penting perekonomian Brunei, pertanian merupakan penyerap tenaga kerja yang besar, sebagian lagi penduduk Brunei bermata pencaharian nelayan.

Situasi politik yang tenang dan stabil tersebut juga disebabkan oleh ukuran negara ini yang kecil. Brunei juga tergolong berpenduduk sedikit (kurang dari 300.000 jiwa) dan mayoritas beragama Islam. Sebagai agama resmi, Islam mendapat

[259] *The Encyclopedia Americana*, vol. 4, (New York: American Coorporation, 1829), hal, 650.

lindungan dari negara. Dominasi keluarga kerajaan di bidang pemerintahan dan tidak adanya demokrasi politik memungkinkan pemerintah memberlakukan kebijakan di bidang agama dan bidang lainnya tanpa banyak kesulitan. Dan juga karena Brunei sangat berhati-hati terhadap pengaruh dari luar, tampaknya masyarakat feudal tradisional ini akan tetap bertahan.

BAB VII
ISU-ISU KONTEMPORER

A. ISLAM DAN GLOBALISASI

Dewasa ini peradaban dunia secara keseluruhan berada dalam tatanan global yang secara mendasar ditopang oleh perkembangan teknologi komunikasi. Transportasi, dan informasi. Semuanya ini membuat dunia semakin global dan sempit karena mudahnya dijangkau.[260] Di sisi lain abad ini disebut sebagai pasta modern, suatu keadaan yang dapat dipandang sangat demokratis.[261] Disebut sangat demokratis karena abad ini memberikan kesempatan terhadap semua untuk "berbicara" membangun suatu "peradaban semesta".[262] Inilah fenomena "globalisasi", yang secara sederhana dipahami sebagai suatu proses pengintegrasian budaya, politik, ekonomi, dan informasi nasional bangsa-bangsa ke ruang lingkup dan tatanan baru sistem jaringan dunia (global).[263]

Meskipun tidak selalu disebutkan secara eksplisit, pernyataan bahwa globalisasi mempunyai implikasi atau bahkan dampak atas berbagai negara atau berbagai bangsa, tampaknya didasarkan pada dua asumsi. *Pertama*, sekurang-kurangnya sampai taraf tertentu, pelaku atau subyek globalisasi adalah negara-negara industri maju. Dengan kata lain, globalisasi sampai taraf tertentu merupakan kepanjangan tangan (*extension*) kepentingan negara industri maju. *Kedua*, kekhawatiran, kecemasan, atau bahkan ketakutan akan pengaruh atau dampak terutama yang bersifat negatif dari globalisasi Umumnya dirasakan oleh bangsa-bangsa dalam negara berkembang, yang lebih merupakan obyek daripada subyek globalisasi. Meskipun demikian, baik karena ketergantungan negara berkembang pada negara-negara maju dalam berbagai bidang, keuangan, ekonomi, dan teknologi, atau karena ingin mengejar kemajuan, sadar atau tidak, suka atau tidak,

---

[260] Akbar S.Ahmed, Islam in *The Age of Pastmodernity, An Article in Islam, Globalisasi and Pastmodernity* (London: Routledge, 1994), 1-2.
[261] Arief Budiman, *Setelah Pascamodernisme Apa*? Dalam Jumal Ulumul Qur'an, No. 1, Vol.V, 1994, hal. 16.
[262] Syahrin Harahap, *Islam Dinamics: Menegakkan Nilai-nilai Ajaran al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hal. 133.
[263] Bandingkan dengan Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Kedua (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), Cet.3, hal. 320.

negara-negara berkembang sebenamya juga mendukung proses globalisasi itu. Dalam pengertian ini, negara-negara berkembang juga merupakan subyek atau pelaku globalisasi, kalaupun lebih pasif sifatnya.[264]

Globalisasi bukan hanya gejala abad ke 20 atau abad ke 21. Proses itu sudah mulai berabad-abad yang lalu ketika manusia berhasil mengelilingi dunia oleh para pionir seperti Marcopolo dan Columbus. Jadi, globalisasi berawal dari transportasi dan komunikasi. Tetapi, dampaknya segera terasa dalam bidang kehidupan manusia, baik ekonomi, politik, perdagangan, gaya hidup dan bahkan agama.

Apa yang membuat globalisasi suatu kecenderungan yang mencolok sejak menjelang akhir abad yang lalu, dan yang membedakannya secara tajam dari proses globalisasi dalam abadabad yang lalu, adalah faktor kecepatan. Ini disebabkan oleh kemajuan yang pesat dalam bidang teknologi informasi dan komunikasi, khususnya dalam bentuk *computer, faximale, intrnet*, dan *e-mail* maupun kemajuan yang pesat dalam bidang transportasi, khususnya penerbangan antar benua.

1. Trend Pergaulan Global

Pada tahun 1990, John Naisbitt dan Patricia Aburdene, dalam bukunya yang berjudul "Megatrends 2000", menunuskan sepuluh kecenderungan peralihan yang secara mendasar mengubah wajah kehidupan dunia global. Kesepuluh kecenderungan tersebut ialah *Pertama*, ledakan ekonomi global dan globalisasi ekonomi, *Kedua*, kebangkitan kembali seni budaya. *Ketiga*, munculnya ekonomi pasar bebas sosialis. *Kempat*, berkembangnya gaya hidup global dan nasionalisme cultural. *Kelima*, swastanisasi negara-negara sejahtera. *Keenam*, bangkitnya wilayah Pasifik. *Ketujuh*, bangkitnya kepemimpinan wanita. *Kedelapan*, kejayaan era biologi. *Kesembilan*, kebangkitan kembali agama. Kesepuluh, berjayanya individual.[265]

---

[264] J. Soedjati Djiwandono, *"Globalisasi dan Pendidikan Nilai*", dalam Shindunata (el), Menggagas Paradigma Baru Pendidikan; Demokrasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hal. 103.

[265] John Naisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000* (London: Sidwick, 1990)

Kemudian pada tahun 1996, John Naisbitt kembali mengejutkan dengan ramalannya tentang fenomena yang akan terjadi di kawasan Asia di era global. Dalam buku Megatrends Asia,[266] ia mengidentifikasi delapan kecenderungan utama yang sedang dan akan berlangsung di Asia dan berpengaruh besar pada perkembangan dunia kini dan masa depan. Kedelapan kecenderungan itu adalah: *Pertama,* peralihan dari negara bangsa (*nation-state*) menuju sistem jaringan. *Kedua,* peralihan dari tradisi-tradisi menuju pilihan-pilihan. *Ketiga,* peralihan dari. orientasi ekspor menuju orientasi konsumen. *Keempat,* peralihan dari control pemerintah menuju orientasi pasar. *Kelima,* peralihan dari pertanian menuju kota super. *Keenam*, peralihan dari padat karya menuju teknologi tinggi. *Ketujuh,* peralihann dari dominasi laki-laki menuju kebangkitan perempuan. *Kedelapan*, peralihan dari barat menuju timur.

Setelah beberapa tahun berlalu dari terbitnya kedua buku Naisbit di atas, kini kita bisa menyaksikan bahwa sampai tingkat tertentu, prediksi tersebut telah banyak yang menjadi kenyataan. Sebagian mungkin belum, tapi indikasi dan kecenderungan ke arah itu sudah mulai terlihat atau semakin jelas penampakannya.

Dari uraian di atas, maka dapat ditarik suatu hipotesis, bahwa secara umum pergaulan global yang terjadi saat ini dan yang akan datang dapat dirumuskan ciri-cirinya sebagai berikut

1) Terjadinya pergeseran dari konflik ideologi dan politik ke arah persaingan perdagangan, investasi, dan informasi, dari keseimbangan kekuatan (*balance of power*) ke arah keseimbangan kepentingan (*balance of interest*).
2) Hubungan antara negara/bangsa secara struktural berubah dari sifat ketergantungan (*dependency*) ke arah saling ketergantungan (interdependent), hubungan yang bersifat primordial berubah menjadi sifat tergantung kepada posisi tawar menawar (*bargaining position*)
3) Batas-batas geografis hampir kehilangan arti operasionalnya. Kekuatan suatu negara ditentukan oleh kemampuannya memanfaatkan keunggulan

[266] John Naisbitt, *Megatrends Asia: Eight Megatrends that are Reshaping Our World* (New York: Simon & Schuster, 1996).

komparatif (*comparative advantage*) dan keunggulan kompetitif (*competitive advantage*).

4) Persaingan antar negara sangat diwarnai oleh perang penguasaan teknologi tinggi. Setiap negara terpaksa menyediakan dana yang besar bagi penelitian dan pengembangan.

5) Terciptanya budaya dunia yang cenderung mekanistik, efisien, tidak menghargai nilai dan norma yang secara ekonomi dianggap tidak efisien.[267]

2. Dampak N egatif Pergaulan Global

Pergaulan global dengan cirinya seperti diutarakan di muka disamping mendatangkan sejumlah kemudahan bagi manusia, juga mendatangkan sejumlah efek negatif yang sangat merepotkan di sana-sini. Dampak negatif tersebiit dapat diuraikan sebagai berikut

1. Pemiskinan nilai spiritual. Tindakan sosial yang tidLk mempunyai implikasi materi (tidak produktif) dianggap sebagai tindakan yang tidak rasional
2. Kejatuhan manusia dari makhluk spiritual menjadi makhluk material, yang menyebabkan nafsu hayawaniyyah menjadi pemandu kehidupan manusia.
3. Peran agama digeser menjadi urusan akhirat sedang urusan dunia menjadi wewenang sain (*sekularistik*).
4. Tuhan hanya hadir dalam pikiran, lisan, dan tulisan, tetapi tidak hadir dalam perilaku dan tindakan.
5. Gabungan ikatan primordial dengan sistem politik modern melahirkan nepotisme, birokratisme, dan otoriterisme.
6. Individualistik. Keluarga pada umumnya kehilangan fungsinya sebagai unit terkecil pengambil keputusan. Seseorang bertanggung jawab kepada dirinya sendiri, tidak lagi bertanggung jawab pada keluarga. Ikatan moral pada keluarga semakin lemah, dan keluarga dianggap sebagai lembaga teramat tradisional.

[267] Syahrin Harahap (ed), Perguruan Tinggi Islam Di Era Globalisasi (Yogyakarta: Tiara Wacana dan IAIN Sumatera Utara, 1998), hal. X-xi.

7. Terjadinya frustasi eksistensial, dengan ciri-cirinya. *Pertama*, hasrat yang berlebihan untuk berkuasa (*the will to power*), bersenang-senang untuk berkuasa, bersenangsenang mencari kenikmatan (*the will to pleasure*), yang biasanya tercermin dalam perilaku yang berlebihan untuk mengumpulkan uang (*the will to money*), untuk bekerja (*the will to work*), dan kenikmatan seksual (*the will to sex*). *Kedua*, kehampaan eksistensial berupa perasaan serba hampa, hidupnya tidak bermakna, dan lain-lain. *Ketiga*, neuroses noogenik; perasaan hidup tanpa arti, bosan, apatis, tak mempunyai tujuan, dan sebagainya. Keadaan semacam ini semakin banyak melanda manusia, hari demi hari.
8. Terjadinya ketegangan-ketegangan informasi di kota dan di desa, kaya dan miskin, konsumeris, kekurangan, dan sebagainya.[268]

3. Kiprah Islam di Era Globalisasi

Globalisasi adalah hal yang tidak dapat dihindari dan memang tidak perlu untuk dihindari. Persoalannya adalah bagaimana menampilkan Islam dalam kancah global tersebut. Agar Islam dapat memberikan kontribusi yang berarti bagi masyarakat global, maka Islam diharapkan tampil dengan nuansanya sebagai berikut:

Pertama, menampilkan Islam yang lebih ramah dan sejuk, sekaligus menjadi pelipur lara bagi kegerahan hidup manusia modern. Tawaran ini mengharuskan umat Islam menghayati nilainilai universal yang diajarkan Islam dan teologi inklusif yang diperankan oleh Nabi Muhammad SAW. Disamping itu, tawaran ini akan menghapus kehampaan spiritual dan kekosongan sebagai gaya hidup Fir'auns akibat hiruk pikuk kehidupan global yang hedonistik dan materialistik.

Kedua, Islam yang toleran terhadap manusia secaraa keselunzhan agamaa apapun yang dianutnya. Sebab Islam adalah rahmatan lil- ‘alamin, mendatangkan kebaikan dan kedamaian untuk semua. Dengan sikap ini, Islam mengakui tentang pluralisme, baik keberagamaan pendapat, pemahaman, etnis, dan agama.

[268] Syahrin Harahap, Ibid., hal. xi-xii.

Ketiga, menamilkan visi Islam yang dinamis, kreatif, dan inovatif, sehingga bisa membebaskan umat Islam dari belenggu-belenggu dan penjara taqlid, status quo, menyukai kemapanan, dan alergi terhadap pembnaruan, harus ditinggalkan. Karena sikap-sikap tersebut menyebabkan kreatifitasnya sebagai manusia menjadi hilang.

Keempat, menampilkan Islam yang manipu mengembangkan etos kerja, etos politik, etos ekonomi, etos ilmu pengetahuan, dan etos pembangunan karena sepanjang sejarah kelima etos itulah yang dapat mendatangkan kejayaan umat Islam.

Keenam; Menampilkan revivalitas Islam, dalam bentuk intensifikasi keislaman lebih berorientasi "ke dalam" (*inward oriented*) yakni membangun kesalehan intrinsik dan esoteris, daripada intensifikasi diarahkan "ke luar" (*ourtward oriented*), yang lebih bersifat ekstrinsik dan eksoteris, yakni sekedar kesalehan formalitas.

Dari analisis di atas, dapat ditarik pemahaman bahwa peran Islam di era globalisasi perlu diarahkan pada peningkatan daya jawabnya terhadap problema kehidupan kontemporer, dan tetap berpegang teguh pada nilai-nilai ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah. Salah satu upaya ke arah itu adalah umat Islam harus mampu mengambil nilai positif dari kemodernan dan tetap memberi apresiasi yang wajar terhadap khazanah intelektual Islam klasik sesuai dengan kebutuhan. Sehingga jargon "*al-Islam sholihun li kulli zaman wa makan*" dapat ditransformasikan sesuai dengan kenyataan empirik yang dihadapi oleh umat Islam, kini dan yang akan datang.

B. MODERNISME DALAM ISLAM

1. Pengertian dan Latar Belakang Modernisme Islam

Kata-kata "*modern*"; "*modernitas*"; "*modernisasi*" dan "*modernisme*", seperti kata lainnya yang berasal dari Barat, telah dipakai dalam bahasa Indonesia. Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia, kata modern diartikan

sebagai yang terbaru, secara baru, mutakhir.[269] Selanjutnya kata modern erat pula kaitannya dengan modernisasi yang berarti pembaruan atau tajdid dalam bahasa Arabnya.

Dalam masyarakat Barat "modernisme" mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha-usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan lain sebagainya, agar semua itu sesuai dengan pendapat-pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi modern.[270] Pikiran dan aliran itu muncul antara tahun 1650 sampai tahun 1800 M. suatu masa yang terkenal dalam sejarah-Eropa sebagai *The Age of Reason* atau *Englishtenment*, yakni masa pemujaan akal.

Zaman modern Barat dimulai sejak abad ke-17 tersebut, merupakan awal kemenangan supremasi rasionalisme, empirisme, dan positivisme dari dogmatisme agama.[271] Kenyataan ini dapat dipahamt karena abad modern Barat ditandai dengan adanya upaya pemisahan antara ilmu pengetahuan dan filsafat dari pengaruh agama. Pemanduan antara rasionalisme, empirisme, dan positivisme dalam satu paket epistemologi melahirkan apa yang disebut dengan metode ilmiah.[272]

Dalam metode ini kebenaran sesuatu hanya diperhitungan dari sudut fisiologis-lahiriah yang sangat bersifat keinderawian dan kebendaan. Dengan wataknya tersebut sudah dapat dipastikan bahwa segala pengetahuan yang berada di luar jangkauan indera dan rasio serta pengujian ilmiah ditolaknya, termasuk di dalamnya pengetahuan yang bersumber dari agama.

Dengan demikian, abad modern di Barat adalah zaman ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang dapat menyelesaikan persoalan-persoalan hidupnya. Manusia dipandang sebagai makhluk yang bebas, yang

---

[269] WJS. Poerwodarminto, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), cet. XII, hal. 653.
[270] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hal. 11.
[271] FB. Burhan (ed), *Postmodernism Theology* (San Francisco: Hatper & Row Publishers, 1989), hal. ix. Lihat juga Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), terj. hal. 44
[272] Lihat Jihn R.Burr & Milton Goldinger (ed), Philisophy and Contemporary Issues (New York: Macmillan Publishing Co. Inc. 1976), hal. 402.

independent dari Tuhan dan alam. Manusia modern Barat sengaja membebaskan diri dari tatanah Ilahiah (*theomorphisme*), untuk selanjutnya membangun tatanan yang semata-mata berpusat pada manusia (*antropomorphisme*).[273]

Paham ini mempunyai pengaruh besar pada masyarakat Barat, dan segera memasuki lapangan agama yang dipandang di Barat sebagai penghalang kemajuan modernisasi, dalam hidup keagamaan di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katolik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Di Barat aliran ini akhirnya melahirkan sekularisme.

Karakteristik masyarakat dan budaya modern yang berkembang dari bangsa Barat yang didominasi oleh ilmu pengetahuan dan teknologi, yang keduanya berinduk dari filsafat rasional ilmiah, dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Barat memandang manusia secara dinamis, yaitu untuk meneliti, mengolah, memanfaatkan, dan bahkan mengeksploitasi alam bagi kemajuan hidupnya.
2. Pola pikir manusia modern Barat mengakui hukum alam yang mekanistik yang perlu dikaji dan dimanfaatkan bagi pengembangan cara berpikir dan ilmu pengetahuan.
3. Filsafat Barat menggerakkan manusia untuk mengkaji rahasia-rahasia hukum alam untuk memanfaatkan bagi kemajuan hidup manusia. Artinya filsafat Barat mendorong manusia untuk gandrung mencari penemuan-penemuan ilmiah baru, sehingga para ilmuwan terus mengkaji dan menyelidiki alam.

Jadi masyarakat dengan kebudayaan modern adalah masyarakat yang dinamis atas dawn pemikiran ilmiah yang rasional yakni masyarakat yang menghargai dan mengedepankan wawasan pemikiran yang ilmiah rasional, yaitu pola budaya yang progresif dan dinamis, yang selalu berkembang dan berubah, tidak terikat pada tradisi masa lampau.

[273] Ali Maksum, *Tradisionalisme Islam dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr* (Tesis : 1996), hal. 4

Dalam Islam, modernisasi berarti upaya yang sungguhsungguh untuk melakukan re-interpretasi terhadap pemahaman, pikiran, dan pendapat tentang masalah keislaman yang dilakukan oleh pemikiran terdahulu untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman. Dengan demikian yang diperbarui adalah hasil pemikiran atau pendapat, dan bukan memperbarui atau mengubah teks al-Qur'an dan al-Hadits. Yang diperbarui adalah hasil pemahaman terhadap al-Qur' an dan al-Hadits.[274]

Sementara menurut Nurcholis Madjid, modernisasi adalah rasionalisasi, yaitu proses perombakan pola berpikir dan tata kerja lama yang tidak rasional, dan menggantinya dengan pola berpikir dan tata kerja baru yang rasiona1.[275]

Modernisme dan modernisasi dalam Islam tentunya timbul pada periode yang disebut modern dalam sejarah Islam. Menurut Harun Nasution, periode tersebut dimulai sejak tahun 1800 M sampai zaman sekarang ini.[276] Setelah terjadi pendudukan Napoleon di Mesir pada tahun 1798 M menyadarkan pemuka-pemuka Islam bahwa umat Islam sudah terbelakang dan lemah. Sebelumnya mereka masih berkeyakinan bahwa kebudayaan umat Islam masih lebih tinggi dari kebudayaan Barat. Sekarang ternyata Barat mempunyai kebudayaan yang lebih tinggi.

Gerakan modernisasi dalam Islam timbul sebagai respon terhadap berbagai keterbelakangan yang dialami oleh umat Islam, seperti keterbelakangan dalam bidang ekonomi, pendidikan, ilmu pengetahuan, kebudayaan, politik, dan sebagainya. Dalam hubungannya dengan ini, maka terdapat sejumlah diagnosa penyebab kemunduran umat Islam, yang diurai sebagai berikut:

1. Umat Islam mundur karena telah meninggalkan ajaran Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang datang dari luar Islam.
2. Umat Islam mundur karena sebab politis, yaitu peperangan sesama umat Islam untuk memperebutkan kekuasaan, mempercayakan pemimpin umat

[274] Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2001), hal. 155.
[275] Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993) hal. 172.
[276] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1998), hal. 183

kepada orang yang tidak kompeten dan tidak dapat dipercaya, mengabaikan masalah pertahanan militer dan intervensi kekuatan asing.

3. Umat Islam mundur karena lemahnya persaudaraan Islam. Tali persaudaraan Islam telah putus, bukan di kalangan awam saja, tapi juga di kalangan ulama-ulama. Begitu juga persaudaraan antara raja-raja Islam juga sudah putus.
4. Umat Islam mundur disebabkan karena paham jumud, yaitu keadaan membeku statis tidak ada perubahan puas dengan keadaan yang ada dan selalu berpegang teguh pada tradisi.
5. Umat Islam mundur karena masuknya berbagai macam bid'ah ke dalam Islam. Bid'ah inilah yang membuat umat Islam lupa akan ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya.

2. Munculnya Gerakan Modernisme dalam Islam

Setelah menyadari betapa mundurnya umat Islam bila dihadapkan dengan kemajuan Barat, baru dilakukan usaha-usaha pembaruan atau modernisasi dalam dunia Islam. Usaha-usaha itu terutama dilaksanakan oleh kerajaan Turki Usman. Dalam peperangannya dengan negara-negara Eropa, kerajaan Usmani pada permulaan abad ke tujuh belas, mulai mengalami kekalahan di tangan Peter yang Agung dari Rusia. Dengan modernisasi yang dijalan Peter, Rusia menjadi lebih kuat darti 'Usmani. Hal ini menyebabkan sultan-sultan 'Utsmani juga ingin mengadakan modernisasi di Turki, terutama di bidang militer. Ahli-ahli dan pelatih-pelatih dari Barat, seperti Comte de Bonneval. Macarty, dan Ramsay didatangkan dari Perancis dan Inggris untuk mengadakan pembaruan angkatan bersenjata kerajaan 'Utsmani. Usaha-usaha pembaruan kerajaan 'Utsmani masih sebatas di bidang militer, atau dalam lapangan materi. Perubahan dalam bidang pemikiran, sistem, organisasi atau institusi-institusi kemasyarakatan lainnya tidak dilakukan. Pada masa itu pemuka-pemuka Islam masih berkeyakinan bahwa sistemsistem dan organisasi yang terdapat dalam dunia Islam cukup baik. Yang perlu diadakan hanyalah pembaruan dalam bidang materi. Yang menarik bagi pemimpin-pemimpin Islam pada waktu itu ialah kemajuan material Barat.

Pembaruan dalam bidang pemikiran baru dimulai oleh 'Abdul Wahhab dari Nejed, yaitu dipertengahan kedua dari abad ketujuh belas. Kalau usaha-usaha pembaruan material 'Utsmani timbul karena tantangan eksternal setelah kontak dengan Barat, maka pembaruan Muhammad ‘Abdul Wahhab muncul karena tantangan internal Islam yang ingin membersihkan Islam dari tradisi-tradisi dan ajaran-ajaran yang telah menyimpang dari Islam, seperti paham animisme; tahayul, dan praktek-praktek tarekat. Maka timbul pendapat bahwa Islam murni dan bersih dari tradisi-tradisi ialah Islam yang terdapat al-Qur'an dan al-Hadits. Oleh karena itu, untuk memurnikan Islam orang harus kembali kepada kedua sumber ini, seperti yang dilakukan umat Islam zaman klasik. Kembali kepada kedua sumber itu berarti melakukan ijtihad, maka pintu ijtihad yang dinyatakan tertutup pada abad kedua belas perlu dibuka kembali. Ajaran-ajaran yang dibawa ‘Abdul Wahhab ini kemudian menjelma dalam bentuk alirah Wahabiyah.[277] Corak gerakan pembaruan ‘Abdul Wahhab ini sering disebut “purifikasi”, yaitu pemurnian internal praktekpraktek ibadah umat Islam yang tercemar bid'ah, khurafat, dan tahayul.

Pendapat kembali kepada al-Qur'an serta al-Hadis dan membuka pintu ijtihad inilah mempengaruhi pemikiran dan usaha-usaha pembaruan pada periode modern dari sejarah Islam. Gaung pembaruan yang dirintis oleh ‘Abdul Wahhab mendapat sambutan dari pemikir lain di berbagai negara. Di Mesir, misalnya, muncul Al-Thahthawi yang membawa ide konstitusionalisme, patriotisme, nasionalisme, dinamisme, persamaan dalam pendidikan, pentingnya kemajuan ekonomi bagi kemajuan suatu bangsa, dan sebagainya.

Dalam pada itu, pemimpin-pemimpin modernisasi di dunia Islam lain membawa ide-ide tambahan, seperti Shadiq Rifat di Turki dengan paham *egalite, fraternite*, yang dipelajari dari revolusi Prancis. Di Tunis muncul Khairuddin al-Tunisi dengan ide konstitusionalisme yang lebih jelas, yang akhirnya mewujudkan kontitusi pertama di dunia Islam pada 1861. Di India, Ahmad Khan membawa ide rasionalisme dan paham hukum clam yang mengatur perjalanan alam seluruhnya al-Qur'an dan hukum alam adalah sama-

[277] Harun Nasution, *Islam Rasional ..., Ibid.,* hal. 184.

sama ciptaan Tuhan dan oleh karena itu antara keduanya tidak mungkin terdapat pertentangan. Ide-ide yang dibawanya menentang tradisionalisme dan fatalisme. Ahmad Khan menyerukan setiap orang berhak untuk melakukan ijtihad dalam masalah-masalah yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.[278] Jamaluddin al-Afghani menonjolkan paham dinamisme, dan berusaha membawa perubahan dengan jalan revolusi. Afghani mengatakan, "umat Islam tidak boleh merasa pugs dengan semata-mata taqlid terhadap pendahulu mereka, begitu juga tidak boleh mempercayai sesuatu tanpa bukti dan alasan, karena sikap demikian akan membawa ketertinggalanm perkembangan intelektual".[279]

Muhammad 'Abduh, seperti halnya Ahmad Khan, menganjurkan rasionalisme dan liberalisme. Pemikiran umat Islam harus bebas dari belenggu taqlid, dan kembali memahami agama dari sumber-sumber utamanya, dengan menjadikan akal sebagai alat untuk menimbangnya.[280] Dalam usaha mengadakan modernisasi ia membawa pemikiran baru. Ajaran-ajaran Islam ia bagi menjadi dua kategori; ibadat (pengabdian dan pemujaan pada Tuhan dan mu'amalah (hidup kemasyarakatan manusia). Ia melihat bahwa ajaran-ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadits mengenai ibadat bersifat tegas, jelas, dan terperinci. Sebaliknya ajaran-ajaran mengenai hidup kemasyarakatan umat hanya merupakan dasar-dasar dan prinsip-prinsip umum yang tidak terperinci. Karena prinsip-prinsip itu bersifat umum tanpa perincian. Muhammad Abduh berpendapat bahwa semua itu dapat disesuaikan dengan tuntutan zaman. Muhammad Igbal dari Pakistan, juga menyerukan pentingnya pemahaman dinamisme Islam. Iqbal melancarkan kritik tajam terhadap kekacauan penafsiran keagamaan tradisional dan menyerukan sesuatu penekanan baru terhadap konsep "pergerakan" dalam penafsiran Islam.[281] Dalam syair-syairnya ia mendorong umat Islam supaya bergerak dan jangan tinggal diam. Hakekat hidup adalah gerak, sedangkan hukum hidup adalah menciptakan, maka Iqbal

[278] Charles Kurzman (ed), Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. xxi.
[279] Ibid.
[280] Ibid.
[281] Ibid.427.

berseru kepada umat Islam supaya bangun dan menciptakan dunia baru. Begitu tinggi ia menghargai gerak, sampai ia menyebut bahwa kafir yang aktif lebih baik dari muslim yang suka tidur.[282]

3. Gerakan Modernitas Islam di Indonesia

Pemikiran-pemikiran yang ditimbulkan tokoh-tokoh modernis di atas itu kemudian mempengaruhi tokoh-tokoh Islam di Indonesia dan timbullah pula di kalangan kita usaha-usaha modernisasi yang dimulai pada permulaan abad kedua puluh. Secara kelembagaanm modernisme Islam di Indonesia yang mencoba memberikan respon terhadap sinkretisme, paganisme, dan heterodoksi Islam secara sistematis, sesungguhnya ditandai dengan lahimya Muhammadiyah (1912) di Yogyakarta dan Persatuan Islam (1920) di Bandung.[283]

Latar belakang berdirinya Muhammadiyah, yang melibatkan kompleks historis tertentu, jelas merupakan respon Islam terhadap situasi obyektif sosio keagamaan waktu itu. Kompleks histories itu meliputi keterbelakangan, kemiskinan dan kebodohan umat, sistem pendidikan yang tidak efektif dan tidak efisien serta tidak proporsional, kristenisasi, dan implikasi-implikasi sosio kultural dan sosio keagamaan akibat adanya kontak antara Indonesia dengan India, Arabia, dan Eropa.[284] Namun demikian, respon Muhammadiyah terhadap kompleks histories keagamaan tampaknya diprioritaskan pada masalah perilaku keagamaan yang heterodoks; diarahkan pada masalah purifikasi ajaran Islam. Muhammadiyah juga memberikan respon terhadap sistem pendidikan yang tidak efektif dan tidak proporsional. Gerakan Muhammadiyah di bidang pendidikan dengan mendijadikannya sebagai sarana efektif bagi sosialisasi prinsip-prinsip dan cita-cita Mulammadiyah itu sendiri, selain media lain seperti penerbitan dan pengajian-pengajian.[285]

---

[282] Lihat WC. Smith, Modern Islam in India (Lahore: Ashaf, 1965), hal. 111
[283] Debar Noer, Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942 (Jakarta: LP3ES, 1988), Cet. 4, hal. 104.
[284] Yusuf Abdullah Puar, Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah (Jakarta: Pustaka Antara, 1989), hal. 32-48. Lihat juga Ahmad Syafii Ma'arif, Islam dan Masalah Kenegaraan (Jakarta: LP3ES, 1985), hal. 66-68.
[285] Jamal D Rahman, Pembaharuan dalam Islam: Sebuah Rekonstruksi'; dalam Jalaluddin Rahmat, et.al., Tharikat Nurcholishy: Jejak Pemikiran dari Pembaharu sampai Guru Bangsa (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 338-339.

Sementara itu, Persatuan Islam (Persis), yang berdirinya antara lain dilatari oleh perbedaan antara kaum tua dengan kaum muda terutama mengenai talgin dan boleh tidaknya mengucapkan ushalli dalam shalat, memperlihatkan paham puritan yang relative lebih radikal dibanding Muhammadiyah. Mereka menggunakan cara yang lebih berani dan gembira dengan perdebatan-perdebatan dan polemik, sedangkan Muhammadiyah mengutamakan penyebaran pemikiran-pemikiran baru secara tenang dan damai.[286]

Gerakan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, selain secara kelembagaan seperti di atas, juga lahir tokohtokoh modernis Islam seperti Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Amin Rais, dan Abdurrahman Wahid, untuk menyebut beberapa nama saja. Inti dari seluruh pemikiran keislaman Harun, terfokus pada tuntutan modernisasi bagi umat Islam. lebih dari itu, Harun berpendapat bahwa keterbelakangan umat Islam-tak terkecuali di Indonesia-adalah disebabkan lambatnya mengambil bagian dalam proses modernisasi dan dominannya pandangan hidup tradisional, khususnya teologi Asy'ariyah. Ini, menurutnya harus diubah dengan pandangan rasional, yang sebenarnya telah dikembangkan Teologi Mu'tazilah.

Karena itu, reaktualisasi dan sosialisasi teologi Mu'tazilah merupakan langkah strategis yang harus diambil, sehingga umat Islam secara kultural siap terlibat dalam pembangunan dan modernisasi dengan tetap berpijak pada tradisi sendiri.[287] Harun, seperti dikatakan Nurcholish Madjid, suka menyatakan bahwa salah satu penyebab kemunduran umat Islam adalah dominasi Asy'arisme yang sangat Jabbari. Sebetulnya al-Asy'ari sendiri tidak bermaksud orang Islam Jabbari. Dia sebetulnya ingin menengahi antara Qadari dan Jabbari dengan teori kasb. Tapi memang di tangan para Asy'ariyah (para pengikut Asy'ari), kasb itu menjadi Jabbari. Asy'arisme memang lebih menjurus kepada Jabbarisme. Harun selalu menggugat itu menggugat Jabbari.[288]

---

[286] Deliar Noer, opcit., hal. 103.
[287] Lihat : Cover belakang Harun Nasution, Islam Rasional, opcit.
[288] Nurcholish Madjid, "Abduhisme Pak Harun", dalam Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 tahun Harun Nasution (Jakarta: LSAF, 1989) hal. 106-107.

Modernism sendiri, menurut Nurcholish Madjid (Cak Nur), lebih dipahami sebagai proses industrialisasi yang diartikan sebagai "proses perubahan sosial." Yaitu perubahan susunan kemasyarakatan dari suatu sistem sosial praindustrial (agraris, misalnya) ke sistem sosial industrial. Kadang-kadang disejajarkan dengan perubahan dari masyarakat pramodern ke masyarakat modern.[289]

Dalam konteks keagamaan, menurut Cak Nur, kehidupan industrial bisa menimbulkan efek positif dan efek negatif. Pada sisi yang positif, industrialisasi akan membawa kemakmuran. Dan, kemakmuran melahirkan peningkatan kemanusiaan. Sementara sisi negatifnya, industrialisasi sering menimbulkan persoalan kehidupan seperti terjadinya depersoanlisasi dan dehumanisasi. Akibatnya, ia tak sanggup mengenali dirinya sendiri dan kehilangan makna hidup atau teralienasi, baik dengan dirinya sendiri, lingkungan sosialnya maupun dengan Tuhannya.[290]

Masyarakat modern, kata Cak Nur, butuh keseimbangan dalam hidupnya. Ketika unsur materi semakin menguasai masyarakat, maka masalah mencari dan menemukan makna hidup yang *ultimate* menjadi semakin serius dan akut. Dalam konteks inilah kehadiran agama yang oleh Paul Tillich, dipandang sebagai *the ultimate universal concern for human being* menjadi sangat penting. Supaya agama sanggup menampung kebutuhan vital masyarakat modern, agama, menurut Cak Nur harus memiliki tiga hal:

1. Agama harus merupakan way of life yang bisa dirasakan secara mendalam oleh pribadi.
2. Agama membutuhkan organisasi sebagai rangka.
3. Unsur keagamaan haruslah relevan dengan kehidupan nyata.

Hubungan positif Islam dengan masyarakat modern menurut Cak Nur menjadi signifikan karena dua alasan; aspek doctrinal Islam dan aspek historis. Secara doktrinal, Islam mengajarkan nilai-nilai yang terbuka, demokratis, dan universal. Sedangkan secara historis, masyarakat Islam klasik itu modern,

[289] Nurcholish Madjid, "Masyarakat Religius dan Dinamika Industrialisasi", Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan (Bandung: Mizan, 1987), hal. 141.
[290] Nurcholish Madjis, "Peranan Agama dalam Kehidupan Modern", ibid., hal.l24.

karena ada kesamaan fundamental dengan apa yang ada dalam masyarakat modern Barat sekarang.

Gagasan pembaruan pemikiran Cak Nur, dirancang melalui tiga proses yang Baling kait mengkait.

Pertama, sekularisasi. Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah umat Islam menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniakan nilainilai yang semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan mengukhrawikannya.

Kedua, kebebasan intelektual. Substansi dari segala bentuk pembaruan dan kemajuan perkembangan intelektual adalah kebebasan intelektual atau kebabasan berpikir. Jika kebebasan intelektual hilang, akan mempengaruhi hilangnya wawasan-wawasan dan gagasan-gagasan yang segar, dan hal itulah yang menjadi kenyataan Indonesia sekarang.

Ketiga, gagasan mengenai kemajuan dan sikap terbuka, Islam harus dilandasi al-Qur'an dan Sunnah, disamping harus diperkaya dan dibangun bersama-sama dengan aneka warisan pemikiran budaya bangsa lain. Melalui proses pencarian yang terbuka, Islam seperti yang kita kenal selama ini sesungguhnya dibangun bersama-sama dengan bahan-bahan yang diambil dari aneka sumber warisan manusia yang universal.[291]

Sementara itu, sikap kritis terhadap masyarakat Barat yang modern, juga ditunjukkan Amin Rais. Menurutnya, akibat dominasi Barat dalam ilmu, teknologi, dan politik selama ini, umat Islam menghadapi beberapa masalah: (1) sekularisasi institusi-institusi sosial politik, ekonomi, dan hukum ; (2) ketergantungan pada Barat di bidang intelektual; (3) rusaknya persepsi Islam di kalangan umat Islam sendiri.

Dalam pengamatan Amin, "*Peracunan Barat*", sering dibungkus atas nama modernisasi. Dengan program modernisasinya, Barat terus melakukan proses sekularisasi. Sekularisme sesungguhnya merupakan antitesis terhadap

[291] Greg Barton, Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernis Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid (Jakarta: Paramida, 1999), 107-112.

Islam. Sebab, dalam pandangan Amin, sekularisme menolak keyakinan pada yang gaib, pada Allah SWT, wahyu-Nya dan pada hari pembalasan.

Dalam menghadapi masyarakat modern yang sekulanstik ini, Amin cenderung menawarkan jalan keluar yang bersifat alternative. "Islamisme" yang bertumpu pada jiwa tawhid merupakan satu-satunya jalan yang harus ditempuh. Dalam konteks masyarakat modern yang didominasi ilmu dan teknologi Barat, Amin menganjurkan proses Islamisasi ilmu dan teknologi.

Sedangkan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) ketika menyinggung kaitan agama dengan modernisasi, menyatakan: antara modernisasi dari agama adalah menyatu".[292] Jika modernisasi dilepaskan dari agama, ungkapnya, maka modernisasi akan tumbuh secara bebas nilai. Kalau itu terjadi maka akan meruntuhkan nilai-nilai lama yang sudah ditetapkan oleh agama. Di sini bakal terjadi proses yang sifatnya saling menggusur antara proses modernisasi dengan agama. "Agama", lanjut Gus Dur, akan melawan jika nilai moralitasnya ditumbangkan.[293] Agar modernisasi tidak menimbulkan fiksi-fiksi sosial dan konflik dengan agama, maka proses modernisasi, hendaknya mengembangkan nilai-nilai yang sudah ada untuk diterapkan dalam kehidupan yang baru sama sekali. Sedangkan makna modernisasi sendiri, dalam pemahaman Gus Dur adalah "proses penafsiran kembali anti hidup kita".[294] Dalam modernisasi, tambahnya, terdapat perkembangan pandangan dalam beberapa hal, misalnya tentang konsep kerja ataupun takdir yang dewasa ini sudah mengalami penafsiran ulang.

Lalu di mana peran agama? Dalam proses modernisasi, menurut Gus Dur, agama dapat berperan untuk mengembangkan orientasi baru bagi nilai-nilai tradisional menjadi sesuatu yang baru.[295] Peran yang lain dari agama dalam masyarakat modern, ialah memberi kekuatan spiritual manusia dalam kesendiriannya terlepas dari orang lain. Fungsi ini amat relevan dalam masyarakat modern karena sisi negatif modernisasi telah melahirkan

[292] Lihat Abdurrahman Wahid, "Agama dan Modernism i adalah Satu", dalam majalah Komunikasi Ekaprasetia Pancakarsa, No.40/Thn.VI/1985, hal. 53.
[293] Ibid, hal. 150.
[294] Ibid., hal. 151.
[295] Ibid

individualisme. Dalam situasi seperti ini, agama tandas Gus Dur, dapat mencegah keterasingan (alienasi) manusia.[296]

Dari serangkaian uraian pemikiran di atas, dapat disimpulkan bahwa profil masyarakat modern adalah masyarakat dengan budaya industri. Yaitu masyarakat yang mengembangkan cara berpikir ilmiah. Karena masyarakat modern lahir dari revolusi ilmu. Revolusi ilmu melahirkan revolusi teknologi. Revolusi teknologi melahirkan revolusi industri. Revolusi industri melahirkan revolusi perdagangan dan revolusi komunikasi. Maka profil masyarakat modern akan didominasi kebudayaan modern atau apa yang sering pula disebut kebudayaan industri. Itulah hukum sunnatullah yang perlu direnungkan dan dipertimbangkan oleh umat Islam. Bahwa yang dapat berperan dari dapat berbicara dalam tradisi besar dalam masyarakat yang berbudaya modern adalah orang-orang yang mampu menguasai cara berpikir rasional ilmiah. Orang yang gagal atau tidak mampu mengembangkan cara berpikir ilmiah rasional pasti terpinggirkan. Dunia modern tidak kenal ampun dalam masalah ini.

Adapun mengenai kedudukan dan peran Islam dalam masyarakat modern, akan sangat tergantung dari cara pandang umat Islam sendiri dalam memaknai modernisme. Kalau pada zaman klasik perkawinan atau persentuhan Islam dengan peradaban Hellenisme (Yunani Kuno) membuahkan perkembangan budaya agama yang amat indah, cemerlang dan sehat, kiranya demikian pula nantinya. Persentuhan atau perkawinan Islam dengan cara berpikir ilmiah (scientific) akan merupakan obat paling mujarab untuk mengobati krisis modernitas. Dua lipatan peran dan kontribusi Islam akan dapat dimainkan sekaligus. Kepada masyarakat modern Barat, kekayaan spiritualitas Islam akan dapat dijadikan alternatif pencarian diri dan penawar krisis makna hidup. Sementara kepada umat Islam sendiri, akan berperan dalam menjernihkan dan menyehatkan pemahaman dan pengalaman tauhid Islami. Dikatakan menyehatkan dan menyembuhkan (menyegarkan), karena semenjak zaman kemunduran Islam (abad ke-13 M) ajaran tauhid Islami ini

[296] Lihat Abdurrahman Wahid, *Kehidupan Beragama: Kasus Kaum Muslimin Indonesia, dalam Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1981), hal. 47.

telah terselubung berbagai macam kepercayaan yang menyimpang dan pemahaman yang salah terhadap ajaran agamanya. Sehingga umat Islam kehilangan *elan vital* dalam menatap masa depannya. Pertemuan antara Islam dengan peradaban modern akan mendatangkan rahmat bagi kejayaan Islam masa depan.[297]

Adapun wawasan sementara orang yang pesimis yang dihantui dampak samping dari modernisme seperti krisis sosial, depresi, keterasingan, kekerasan sosial, dan lain-lain, itu lantaran berwawasan sempit, kurang memahami masalahnya. Dampak sampingan itu bukan lawan budaya industri dan peradaban modern. Dampak negatif itu lebih disebabkan oleh sebagian besar umat Islam mentalitasnya masih tradisional yang kini suka atau tidak suka dipaksa berubah harus menyesuaikan diri dengan peradaban industri yang modern.[298]

Demikianlah sedikit uraian tentang pemikiran dan usaha-usaha modernisasi yang timbul di dunia Islam dan ragam perspektif yang dikembangkan tokoh-tokoh modernisnya. Yang telah didatangkan ke dunia Islam dari kemajuan dunia Barat bukan hanya hal-hal yang bersifat material, tetapi sekaligus ide-ide yang menjadi dasar dari kemajuan itu. Meski proses modernisasi di dunia Islam telah berumur lebih dari 200 tahun, namun modernisasi di dunia Islam belum membawa hasil seperti yang dikehendaki. Persoalannya karena modernisasi dalam masyarakat yang beragama menghadapi persoalan-persoalan yang mempersulit dan memperlambat lancamya usaha-usaha modernisasi itu.

1. Modernisasi mengandung arti perubahan, sedang agama dengan dogma yang terdapat di dalamnya tidak mudah dapat menerima perubahan itu. Kalau modernisasi menghendaki dinamisme, agama biasanya mempertahankan keadaan statis. Semakin banyak dogma-dogma dalam suatu agama semakin keras agama mempertahankan statis tersebut,. dan bertambah sulit modernisasi dijalankan dalam masyarakat yang menganut

[297] Simuh, "Islam dan Masyarakat Modern", dalam Simuh et.al., Tasawuf dan Krisis (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 1213
[298] Ibid.

agama serupa itu. Tapi dalam Islam seperti telah disebutkan di atas dogma-dogma itu tidak banyak. Dogma-dogma atau ajaran-ajaran Islam hanya menyangkut berikut: Tuhan ada; Tuhan Maha Esa; Nabi Muhammad Rasul Tuhan; Al-Qur'an wahyu Tuhan, teks al-Qur'an adalah firman Tuhan.

2. Tradisi yang kemudian timbul dalam sejarah perkembangan suatu agama mempunyai sifat mengikat yang kuat, sehingga akhirnya tradisi yang mendatang itu merupakan dogma-dogma yang dianggap tidak boleh dilanggar dan diubah. Hal ini terdapat di kalangan umat Islam. Interpretasi tentang teks-teks ayat yang dilakukan ulama-ulama pereode klasik dalam lapangan hukum teologi, ibadah, dan sebagainya telah dianggap dogma yang tidak boleh dilanggar dan diubah. Pemikiran tokohtokoh modernis Islam supaya umat Islam kembali kepada al-Qur'an dan Hadits saja dan membuka kembali pintu ijtihad belum dilaksanakan. Hal inilah yang menghambat banyak usaha-usaha modernisasi di kalangan umat Islam
3. Umumnya orang berpendapat bahwa yang mesti benar itu hanya satu dan oleh karena itu diantara aliran-aliran keagamaan yang muncul karena interpretasi-interpretasi yang berlainan tersebut, hanya satu aliran yang benar. Dari sini timbul sikap fanatisme, yang mempersempit pandangan hidup seseorang. Sikap demikianlah yang menghambat modernisasi. Dalam Islam sikap demikian ini juga ada.
4. Terkait dengan persoalan itu di kalangan umat Islam aliran teologi Islam tradisional bukan aliran teologi Islam rasional berpengaruh kuat sehingga umat Islam bersifat fatalistis. Paham fatalisme berkeyakinan bahwa nasib tiap orang telah ditentukan azal. Ini jelas tidak menguntungkan bagi modernisasi. Dalam paham fatalisme orang bersikap pasif, tidak aktif. Padahal modernisasi menghendaki keaktifan bukan kepasifan.
5. Aliran teologi tradisional banyak berpegang pada arti literal dari teks al-Qur'an serta hadits dan kurang memakai rasio untuk memahami kedua teks itu. Sungguhpun pemimpin-pemimpin modernisme Islam menganjurkan rasionalisme, paham ini belum banyak mempengaruhi umat Islam. Dalam

cara berpikir umat Islam masih banyak dipengaruhi oleh perasaan. Orang Islam banyak bersikap emosional daripada bersikap rasional.[299]

Inilah beberapa sikap mental yang ada di kalangan umat Islam yang membuat usaha-usaha modernisasi di dunia Islam belum menunjukkan hasil yang dikehendaki. Dalam usaha modernisasi itu sampai sekarang masih lebih banyak berkaitan dengan aspek material dari kemajuan Barat seperti alat-alat industri, ekonomi, pendidikan, pers, dan lain-lain, daripada aspek spiritual dan mentalnya. Dengan demikian secara lahiriah umat Islam nampak telah menjadi lebih modern, tapi secara batiniah masih banyak yang bersikap tradisional. Belum ada keseimbangan antara aspek material dari aspek mental dalam upaya melakukan modernisasi ini.

Memang kebudayaan modern menuntut cara berpikir dan tradisional yang statis dan konservatif, ke pemikiran rasional yang ilmiah dan kritis. Tentunya ini mutlak, siapa yang belum siap tentu terpinggirkan sehingga umumnya lalu over emosional, sehingga laksana rumput kering yang mudah terbakar oleh isu dan terombang-ambingkan oleh kelompok kepentingan. Kebudayaan modern yang ada di tangan orang atau bangsa Eropa dan Amerika memang ada aspek kepincangan spiritual, sehingga togas umat Islam untuk melengkapi kepincangan tersebut dengan kekayaan spiritual Islam yang dimiliki. Sehingga, dengan demikian, akan terjalin sinergi rasionalistas dan spiritualitas dalam satu paket pemikiran dan peradaban masa depan.

Begitu juga, masyarakat modern menuntut individualisasi dalam kehidupan. Yakni menuntut kedewasaan dan kemandirian cara berpikir dan cara beragama yang tidak tergantung pada guru, kiyai, kultus individu, tokoh kharismatik, madzhab, organisasi, dan golongan. Sehingga dengan sikap ini kita dapat menyaring berbagai macam isu dan pendapat orang secara jemih dan obyektif. Tanpa kemandirian dan kedewasaan berpikir serta beragama, mudah jadi umpan berbagai macam paham-paham yang sesat dan menyesatkan.

[299] Harun Nasution, Islam Rasional, opcit., hal. 185-187.

C. GERAKAN FUNDAMENTALISME

1. Pengertian dan Latar Belakang Munculnya Fundamentalisme

Fundamentalisme adalah penegakan aktivitas agama tertentu yang mendivinisikan agama secara mutlak dan harfiyah. Fundamentalisme melibatkan usaha memurnikan atau mereformasi kepercayaan dan praktek para pemeluknya menurut dasar agama yang didefinisikan sendiri.Interprestasi fundamentalis menurut usaha sadar diri untuk menghindari kompromi adaptasi atau interpretasi krisis atas teks-teks dasar dari sumber-sumber kepercayaan.[300]

Menurut Amin Rais, kata fundamentalisme awalnya muncul dalam konteks Sejarah Barat -Kristen- dengan makna khusus, yaitu suatu gerakan yang memberikan interpretasi skripturalis atau leteralis pada kitab Injil.[301]

Fundamentalisme adalah gerakan berbagai sekte Kristen, terutama Protestan, yang muncul di penghujung abad lalu dan permulaan abad ini di Amerika, dan berkembang setelah Perang Dunia I. Gerakan ini merupakan reaksi Kristen terhadap teori evolusi dan studi Kritik Bible. Konperensi Bibli Protestan Konservatif (*Bible Conference of Conservative Protestant*) mengadakan beberapa kali sidang guna membicarakan sikap terhadap kauim modernis. Dalam sidang di Niagara pada 1895 dikeluarkan sebuah pemyataan mengenai fundamentalisme yang dikenal sebagai "lima nuktah fundamentalisme" (*the five points of fundamentalism*), yaitu: (1) Kitab suci tidak dapat salah kata demi kata; (2) Ketuhanan Jesus (3) Kelahiran Jesus dari Ibu Perawan; (4) Teori baru dalam masalah penebusan dosa; Terakhir (5) Kebangkitan dan kehadiran Jesus kembali secara fisik.

Istilah fundamentalisme kemudian menjadi lebih populer setelah dikeluarkannya dua belas risalah berjudul The Fundamentals oleh kaum fundamentalis pada 1909. Himpunan risalah ini ditulis oleh sejumlah tokoh ternama Kristen evangelik dan disebarkan ke seluruh dunia melalui media berbahasa Inggris.

---

[300] Ensiklopedi Oxford, Dunia Islam Modern, John-L.Espasito, (Jakarta: Mizan,) hal. 84.
[301] Van Hoeve, Suplemen Ensiklopedi Islam, (Jakarta: PT.Ichtiar Baru, Jilid I,) hal. 31.

Seiring dengan munculnya sejumlah masalah yang menghangat waktu itu, gerakan kaum fundamentalis mengambil bentuk berbeda dari satu lingkungan ke lingkungan yang lain. Secara umum, mereka *pertama*-tama menekankan pokok pandangan supernatural yang menyebut Tuhan memanifestasikan diri-Nya dalam alam dan sejarah melalui perbuatan-perbuatan luar biasa yang melampaui hukum alam. Kedua mereka bertekad menjadikan ajaran agama sebagai ukuran untuk membatasi kebebasan mengajar.[302]

Fundamentalisme juga dapat berarti oposisi gerejawan ortodoks terhadap sains modern, ketika yang terakhir ini bertentangan dengan cerita yang dibawakan Bible. Lebih jauh, ini melibatkan pertanyaan, apakah negara melalui legislasinya dapat membatasi perkembangan ilmiah, bila sains itu sendiri bertentangan dengan kepercayaan agama. Kaum fundamentalis menuduh kaum modernis sebagai perusak agama Kristen dan mengorbankan Kitab Suci demi kepentingan sains. Sementara kaum modernis menjawab, tanpa modernisme tidak ada harapan keselamatan bagi gereja yang terus meraba-raba dalam kegelapan teologi usang dan bermasa bodoh dengan pemikiran modern.

Sampai sekarang modernisme masih menjadi permasalahan di dunia Kristen. Sementara itu, fundamentalisme juga bertahan dan berkembang. Untuk menghapus kesan buruk nama furtdamentalis, mereka kemudian menyebut din sebagai evangelicals. Sekte-sekte seperti Conser-vative Baptist Association of America dan Independent Fundamental Church biasanya disebut sebagai gereja-gereja fundamentalis.[303]

[302] FL.Crass (ed), The Oxford Dictionary of The Christian Church (Oxford: Oxford University Press), 1977, hal. 542.
[303] Every Encyclopedia, Vol. V, 1978, hal. 921.

2. Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam

"Fundamentalisme" adalah istilah relatif baru dalam kamus peristilahan Islam. Istilah "fundamentalisme Islam" di kalangan Barat mulai populer berbarengan dengan terjadinya Revolusi Islam Iran pada 1979, yang memunculkan kekuatan Muslim Syi'ah radikal dan fanatik yang siap mati melawan the great Satan, Amerika Serikat. Meski istilah fundamentalisme Islam baru populer setelah peristiwa historik ini, namun dengan mempertimbangkan beberapa prinsip dasar dan karakteristik, seperti akan kita lihat nanti, maka fundamentalisme Islam telah muncul jauh sebelumnya.

Martin E. Marty, sosiolog agama mengatakan, bahwa fenomena fundamentalis agaknya cukup relevan diterapkan dalam Islam karena dalam Islam terdapat empat macam prinsip keberagamaan.

Prinsip pertama fundamentalisme adalah "oppositionalism" (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan yang bukannya tak sering bersifat radikal terhadap ancaman yang dipandang akan membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi, dan tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu tentu saja adalah kitab suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah al-Qur'an, dan pada batas tertentu al-Hadits.

Prinsip kedua adalah penolakan terhadap hermenetika. Dengan kata lain, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal - sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Meski bagian-bagian tertentu dari teks kitab suci boleh jadi kelihatan bertentangan satu sama lain, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam "kompromi" dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.

Prinsip ketiga adalah penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalisme pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak

selaras dengan pandangan kaum fundamentalis merupakan bentuk dari relativisme keagamaan, yang terutama muncul tidak hanya dari intervensi mengikuti perkembangan masyarakat. Karena itulah, kaum fundamentalis bersifat a-historis dan a-sosiologis; dan tanpa peduli bertujuan kembali kepada bentuk masyarakat "ideal" - seperti pada zaman kaum Salaf - yang dipandang mengejawantahkan kitab suci secara sempuma.[304]

a. Fundamentalisme Islam Pra Moderen

Fundamentalisme Islam tidaklah sepenuhny~. baru. Sebelum munculnya fundame-ttalisme kontemporer terdapat gerakan yang mungkin dapat disebut sebagai prototype yang muncul gerakan-gerakan fundamentalisme dalam masa-masa lebih belakangan.

Fundamentalis pra-moderen muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu di kalangan umat Muslimin sendiri.

Pada pihak lain, fundamentalisme kontemporer bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik, dan ekonomi Barat, baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir Muslim - tegasnya kelompok modernis, sekularis, dan westernis- atau rejim pemerintahan Muslim yang menurut kaum fundamentalis merupakan perpanjangan mulut dan tangan Barat.

Gerakan fundamentalis Islam pra modern pettatna, yang selanjutnya menjadi propotype banyak gerakan fundamentalis Islam muncul di Semenanjung Arabia, di bawah pimpinan Muhammad 'Abd. Al-Wahhab (1703 - 92). Banyak dipengaruhi gagasan-gagasan pembatuan Ibn Taymiyah dan memperoleh pendidikan di kalangan '~tlama" refotmis di Haramayn, Ibn 'Abd al-Wahhab menggoyang pendulum refgomusme Islam ke titik ekstrim, fundamentalisme Islam radikal. Beketjasama dengan kepala kabilah lokal di Nejd, Ibn Sa'ud (w.1765) Ibn 'Abd al-Wahhab melancarkan jihat terhadap kaum Muslimin yang dipandangnya telah menyimpang dari ajaran Islam yang "mumi", yang menurutnya banyak mempraktekkan bid'ah, khurafat, takahayul dan semacamnya.

[304] Azywnardi Azra, "Ulumul Qur'an", Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Nomor 3, Vol. IV, 1993, hal. 19.

Fundamentalisme Wahhabi tidak hanya berupa purifikasi tawhid, tetapi juga penumpahan darah dan penjarahan Makkah dan Madinah, yang diikutl pemusnahan monumen-monumen historis yang mereka pandang sebagai sumber praktek-praktek menyimpang

Fundamentalisme Islam, baik langsung atau tidak dipenganihi Gerakan Wahhabi, segera muncul di berbagai penJuru duiua Islam. Dan sedikit mencengangkan, fundamentalisme Islam ala Wahhabi kemudian jushu mun,ul di wilayah yang sering disebut orang sebagai wilayah periferal dalam peta Dunia Muslim.

Di Nigeria Utara, Syaikh 'Utsman dan Fodio (17541817) yang secara intelektual mempunyai kaitan erat dengan jaringan ‘ulama reformis yang berpusat di Haramayn melancarkan aksi jihad memerangi penguasa Muslim dan pendukung-pendukungnya yang dipandangnya korup dan menjalankan praktek-praktek Islam yang bercampur baur dengan tradisi budaya lokal, 'Utsman dan Fodio berhasil mendirikan kekhalifahan Sokoto, meskipun coma berumur singkat. Gerakan jihad segera juga muncul di Afrika Barat, di bawah pimpinan al-Hajj 'Umar Tal (1794-1865). Gerakan fundamentalisme 'Umar Tal menyebar di wilayah-wilayah yang sekarang termasuk Guinea, Senegal, dan Mali.

Bergeser ke ujung lain di dunia Muslim, gerakan fundamentalis yang mirip dengan Wahhabi muncul dalam Gerakan Padri di Minangkabau. Sama dengan perkembangan awal Gerakan Wahhabi dalam lingkungan ulama reformis dan Kosmopolitan di Haramayn. Gerakan Padri bermula dari pembaruan moderat yang dilancarkan Tuanku Nan Tuo dari dan murid-muridnya dari Surau Koto Tuo, Again, sejak perempatan terakhir abad 18.

Posisi yang keras daripada pembaru moderat dan kaum adat merupakan faktor penting yang mendorong terjadinya radikalisasi gerakan pembaruan ini oleh muridmurid Tuanku Nan Tuo, khususnya Tuanku Nan Renceh. Kembalinya (1803) tiga haji-haji Miskin, Hajin Sumanik dan Haji Piobang setelah melaksanakan haji di Mekkah pada waktu kaum Wahhab

berjaya di Tanah Suci menjadi trigger (pemicu) gerakan jihad Kaum Padri melawan kaum Muslim lain yang menolak mengikuti ajaran keras mereka. Diantara pokok-pokok pandangan Kaum Padri yang kelihatan mirip dengan ajaran Wahhabi adalah oposisi terhadap bid'ah dan khurafat, dan pelarangan penggunaan tembakau dan pakaian sutra.

Selanjutnya, gerakan fundamentalisme ala Wahhabi juga menemukan lahan yang cukup subur di Anak Benua India. Sementara Kesultanan Mughal semakin merosot. Sayyid Ahmad al-Brelvi (atau Ahmad Syahid, 178061831), memaklumkan jihad untuk memurnikan Islam dari pengaruh budaya lokal, Hindu dan Sikh.

Dalam gerakan-gerakan fundamentalis selanjutnya, wama anti Bvarat muncul secara signifikan, walau tema "kembali kepada Islam yang mumi" juga tidak ditinggalkan. Salah satu contoh adalah Gerakan Fara'idhi di Bengal. Cerakan ini di kembangkan Haji Syari'at Allah(1781-1840), yang pada intinya menekankan penerapan syari'ah dan ajaran-ajaran al-Qur'an lainnya secara ketat. Dimotivasi pula oleh kenyataan terjadinya disrupi kehidupan masyarakat Muslim akibat intruksi kekuatan politik dan sistem ekonomi Inggris, Syari'at Allah menggalang massa petani Muslim untuk melakukan jihad melawan kaum Hindu dan Inggris.

Gerakan fundamentalis Islam di akhir masa transisi ini, yang perlu disinggung adalah gerakan jihad yang diorganisasi Sayyid Muhqammad 'Abd Allah Hasan (1864 - 1920) di Sudan dan Somalia. Hasan dengan keras mengecam Muslimin yang mempraktekkan "bid'ah - bid'ah pagan", semacam meminta wasilah di kuburan awliya'. Antara tahun 1899 sampai 1920 is memimpin jihad melawan musuh internal (Muslim lain) dan musuh eksternal (Inggris, Italia dan Prancis). Gerakan ini dalam perkembangan lebih lanjut mengklaim kemunculan Imam Mahdi dalam diri Muhammad Ahmad b. A'bd Allah (1844-85). Nama yang terakhir ini memaklumkan kemahdiannya pada 1881. la menuntut kesetiaan dari pada

pengikutnya melalui bay'a'; hijrah dari wilayah Muslim lain; dan jihad untuk menyucikan Islam dari pengaruh keberhalaan dan bid'ah.[305]

b. Akar Fundamentalisme Islam Kontemporer Al-Banna, Qutb dan Mawdudi

Interaksi, penetrasi den akhimya penjajahan Barat atas hampir seluruh wilayah Muslim dalam mesa moderen tidak hanya mengakibatkan disintegrasi politik Muslim, tetapi juga menimbulkan pergumulan yang sangat inters di kalangan kaum Muslim sendiri. Superioritas Barat merangsang munculnya usaha-usaha pembaruan (modernisme) di kalangan pemikir kaum Muslim. Sementara wilayah-wilayah tertentu di dunia Muslim dilanda gelombang fundamentalisme Islam. Turki 'Utsmani sejak 1730-an melancarkan pembaruan-pembaruan militer den birokrasi secara kontinyu yang pada akhimya berpuncak pada westernisasi den sekularisasi. Gelombang pembaruan ini tidak saja terjadi di Turki 'Utsmani, tetapi juga di wilayah-wilayah Muslimin lain, khususnya di Timur Tengah.

Pemikiran pembaruan Islam sebagai respon terhadap dunia modern sejak Jamal al-Din al-Afghani, Mohammed 'Abduh, Rasyid Riudha, Rifa'ah al-Thahtawi, 'Ali 'Abd alRazik sampai Thaha Husayn memang cukup beragam, sehingga sulit ditipologisasikan secara sederhana. Tetapi suatu hal jelas, terjadi evolusi pemikiran pembaruan sejak dari salafisme, modernisme, westernisme, den akhimya sekularisme. Dan, sejauh menyangkut konsep politik, terjadi evolusi pemikiran pembaruan sejak dari pan-Islamisme (khillafatisme universal), pan Arabisme, regionalisme sampai kepada nasionalisme lokal. Dalam evolusi pembaruan ini, jelas terlihat bahwa Islam mengalami proses periferalisasi atau marjinalisasi, sehingga nyaris tidak mempunyai kedudukan signifikan dalam berbagai bentuk pembaruan. Semua ini mengandung reaksi balik ; kembali kepada Islam secara ketat den eksklusif.

[305] Ibid., hal. 21.

Kompleksitas perkembangan “internal” Muslim semakin nunit dengan perubahan-perubahan peta politik, khususnya di Timer Tengah. Untuk menyebut satu contoh, diterbitkannya “Balfour Declaration” oleh Inggris pada 2 Nopember 1917 yang memberikan mandat kepada bangsa Yahudi untuk membangun “tanah air” di Palestine, mendorong arus lain dalam gerakan Islam di kawasan ini. Sejak seat itu mulailah terjadi imigrasi besar-besaran bangsa Yahudi ke wilayah Palestine, yang menimbulkan kemarahan bangsa Arab den kaum Muslimin pada umumnya. Puncaknya adalah “Palestine Revoly 1936”.

Semua perkembangan ini memberikan momentum bagi kebangkitan gerakan al-Ikhwan al-Muslimun (disingkat IM) yang didirikan di Mesir pada 1928, yang dalam perkembangan lebih lanjut Bering menjadi proptotepy gerakan fundamentalis kontemporer di banyak bagian dunia Islam. Sampai terjadinya Revolusi Palestine. IM tidak lebih dari sebuah organisasi “gurem”, den pendirinya Hasan al-Banna tidak lebih dari seorang muballigh yang sibuk dengan masalah-masalah moral ketimbang politik Revolusi Palestine memberikan kesempatan emas bagi IM untuk tampil ke pentas politik Arab. IM mengorganisasi demonstrasi besar-besaran memprotes Inggris den perwakilanm-penvakilannya di Timur Tengah. Pemogokan umum bangsa Arab pada 1936-1939 mentransformasikan IM dari sekedar organisasi pemuda menjadi organisasi politik (1939).

Hasan al-Banna adalah kulminasi dari (neo) Salafisme. Dalam Batas-Batas tertentu asumsi-asumsi teoritisnya tidak begitu berbeda dengan gagasan-gagasan 'Abduh atau Ridha. Karena itu, al-Banna, pada dasarnya, tidakiah anti-modernis. Ceramah-ceramah, pamflet-pamflet den sikap tidaklah antimodernis. Ceramah-ceramah, pamflet-pamflet dan sikap politiknya secara konsisten menunjukkan upayanya untuk merekonsiliasikan Islam dengan dunia moderen. Tidak aneh kalau konsep-konsep semacam nasionalisme, patriotisme, negara-bangsa (nation state), konstitusionalisme atau sosialisme menjadi bagian integral diskursus IM di mesa al-Banna. Lebih jauh, al-Banna agaknya merupakan tokoh *pertama*

yang menekankan perlunya perumusan program aksi yang konprehensif. Gagasan-gagasan al-Banna segera menemukan lahan subur di Timer Tengah, yang pada gilirannya membawa kepada pembentukan organisasi-organisasi yang berafiliasi dengan atau dimodelkan pada IM di Syria, Lebanon, Palestine, Jordania, Sudan den Iraq.

Pada intinya al-Banna merumuskan ideologi IM yang menekankan kemampuan Islam sebagai ideologi yang total den komprehensif. Program IM kemudian diciasarkan pada tiga pandangan dasar: *Pertama*, Islam adalah sistem konprehensif yang mampu berkembang sendiri (mutakamil bi dzatihi); ia merupakan jalan mutlak kehidupan dalam seluruh aspeknya; Kedua, Islam memancar dari dua sumber .fundamental, yakni al-Qur'an dan Hadits; Ketiga; Islam berlaku untuk segala waktu dan tempat.

Ada dua program IM: *Pertama*, "Intemasionalisasi" organisasi, guns membebaskan seluruh wilayah Muslimin dari kekuasaan dan pengaruh asing. Kedua, membangun di wilayah Muslimin yang telah dibedakan itu pemerintahan Islam, yang mempraktekkan prinsip-prinsip Islam menerapkan sistem sosialnya secara menyeluruh.

Untuk mencapai tujuan-tujuannya IM membentuk organisasi rahasia khusus yang menganut disiplin ketat dan militan. Kelompok garis keras IM di bawah pimpinan 'Abd al-Rahman al-Sindi, yang sering melanggar garis-garis moderat yang ditetapkan al-Banna, segera memimpin aksiaksi pembunuhan politik. Pembunuhan Perdana Menteri Mesir, Mahmud al-Nugrasyi pada 1948 oleh seorang anggota IM tidak hanya mengakibatkan krisis kepemimpinan IM, tetapi juga pembunuhan atas al-Banna sendiri pada 12 Pebruari 1949.

Tewasnya al-Banna memperpanjang krisis kepemimpinan yang cukup akut dalam IM. Tetapi justru mulai pada periode inilah IM menemukan bentuk sempumanya sebagai sebuah gerakan fundamentalis, terutama berkat kebangkitan Sayyid Quthb ke garis terdepan IM. Tokoh ini berpendidikan moderen dalam bidang literatur di Universitas Kairo. Dalam

tahun-tahun 1930-an sampai 1940-an ia terkenal sebagai kritikus sastra, dan is jelas sangat terekspos kepada kebudayaan moderen, terutama ketika bemiukim di Amerika Serikat selama 2 tahun (1948-1950). Tetapi periode ini justru titik balik yang mengantarkannya kepada sikap anti-modernisme untuk kemudian memeluk erat fundamentalisme dengan bergabung ke. dalam IM. Sebelum pernahainannya pada. 1965, Quthb cukup produktif menghasilkan tulisan-tulisan yang mengkristalisasikan fundamentalisme IM.

Salah satu doktrin sentral dalam fundamentalisme Quthb - selanjutnya dianut IM- adalah konsepnya tentang "Jahiliyyah Moderen", yakni modernitas sebagai "barbaritas baru". Konsep Jahiliyyah moderen itu sendiri pertama kali dikembangkan pada 1939 oleh Abu al-A'la al-Mawdudi, tokoh terkemuka fundamentalis lainnya dan pendiri organisasi Jama'at Islami, di Anak Benua India. Al-Mawdudi merupakan pemikir Muslim pertama yang dengan tegas mengutuk modernitas dan ketidaksesuaiannya dengan, dan bahayanya terhadap Islam. Karya-karya utama al-Mawdudi, seperti Jihad in Islam, Islam and Jahiliyyah, dan Tha Principles of Government diterjemahkan dari bahasa Urdu dan Inggris ke dalam bahasa Arab pada 1950-an.

Lebih jauh dalam tafsir *Fi Zhilal al-Qur'an*, Qutb menulis: "Jahiliyah (*barbaritas*) menunjukkan dominasi (hakimiyyah) manusia atas manusia atau tepatnya ketundukan kepada manusia ketimbang kepada Allah. Ia menunjukkan penolakan terhadap kesucian Tuhan. Dalam pengertian ini jahiliyyah tidak hanya berlaku pada masa histrotis tertentu (mengacu kepada zaman sebelum datangnya islam), tetapi adalah *state of affairs*. Keadaan manusia semacam ini terdapat pada masa silam, sekarang dan agaknya juga di masa depan, mengambil bentuk jahiliyyah, yang mempakan musuh bebuyutan Islam. Dalam waktu dan tempat manapun manusia menghadapi pilihan tegas; apakah menjalankan hukum Allah secara keseluruhan, atau melaksanakan hukum yang dibuat manusia. Hal terakhir ini adalah jahiliyah. Manusia berada di persimpangan jalan, dan pilihan adalah: Islam atau jahiliyah. Jahiliyah model moderen di negara-

negara industri Eropa dan Amerika pada esensinya lama dengan jahiliyyah masa lampau dalam masyarakat Arab pagan dan nomadik. Karena dalam kedua sistem ini, manusia berada di bawah penguasaan manusia ketimbang di bawah kekuasaan Allah". (*Fi Zhilal al-Qur'an*, Tafsir Surah 5 : 448).

Dengan demikian, gagasan sentral Quthb - mengikuti al-Mawdudi- adalah penolakan total terhadap modernitas, karena modernitas dipandang merupakan penolakan terhadap kedaulatan (hakimiyyah) Tuhan dalam seluruh aspek kehidupan. Juga karena modernitas, menurut Quthb, telah "melemparkan" agama ke balik panggung sejarah. Mem-pertimbangkan pandangan ini, terlihatlah bahwa rasa pesimisme dan bahkan keputusasaan terhadap masa depan Islam sangat menonjol dalam pikiran Quthb: Islam dalam masa kini dalam proses kehilangan kekuasaan dan pengaruh atas masyarakat; dunia semakin mengabaikannya. Zaman jahiliyyah modern -yang sama sifatnya dengan jahiliyyah sebelum kedatangan Islam- kian merajalela. Sekarang waktunya bagi Islam untuk menumpas jahiliyyah moderen, sebelum semuanya terlambat.

Untuk menumpas jahiliyyah moderen menurut Quthb, masyarakat Muslim harus melakukan perubahan fundamental dan radikal, bermula dari dasar-dasar kepercayaan, moral dan etikanya. Dominasi (hakimiyyah) atas manusia harus dikembalikan semata-mata kepada Allah, tegasnya kepada Islam yang merupakan suatu sistem holistik. Serangan menyeluruh dan sistematis, tepatnya jihad, harus dilancarkan terhadap modernitas. Tujuan akhir jihad adalah membangun kembali "kekuasaan Tuhan" di muka bumi, di mana syari'ah memegang supremasi, syari'ah bukan dalam pengertian sempit sebagai sistem hukum, tetapi dalam pengertian lebih jelas. Yakni cara hidup menyeluruh yang telah digariskan Allah bagi kaum Muslim, sejak dari nilai-nilai keagamaan, sampai kepada adat kebiasaan dan norma sosial yang membentuk kehidupan manusian [306]

[306] Ibid

D. POST MODERNISME / NEO-MODERNISME ISLAM

Neo-modernisme adalah satu aliran pemikiran, baru yang berusaha menggabungkan dua faktor penting: Modernisme dan tradisionalisme. Baik tradisionalisme maupun modernisme memiliki kelemahannya masing-masing. Modernisme Islam cenderung menampilkan dirinya sebagai pemikiran yang tegar, bahkan kaku. Sementara di pihak lain, tradisionalisme Islam cukup kaya dengan berbagai pemikiran klasik Islam, tetapi justru dengan kekayaan itu, para pendukung pola pemikiran ini sangat berorientasi pada masa lampau, dan sangat selektif menerima gagasan-gagasan modernisasi.

Neo-modernisme Islam berusaha menjembatani dua pemikiran konvensional ini. Kecuali itu, seperti dikatakan Greg Barton, jika modernisme merupakan gerakan intelektual yang sangat concern terhadap rasionalisme, neo-modernisme mencoba mengambil persoalan-persoalan yang ditinggalkan modernisme, sambil mengambil rasionalisme mereka. la melakukan pendekatan rasional terhadap kitab suci untuk memperoleh kesimpulankesimpulan logis. Dalam konteks pemikiran sosial-politik, sikap akomodatif terhadap modernisme dan tradisionalisme ini berpengaruh terhadap cara pandang kaum neo-modernis dalam melihat hubungan umat Islam.

Tokoh-tokoh Pemikiran Neo Modernisme di Timer Tengah, antara lain:

1. Sayid Husein Hasr (Iran, 1933). Menurut Amin Abdullah, ia telah menggabungkan aliran Relativisme dengan Pasitivisme. la mengkritik pemikir-pemikir modernis Islam. menurut Nasr, tokoh-tokoh modernis tersebut adalah penyebar westerenisme dan sekulariusme di dunia Muslim. Modernisme baru Nasr mengambil bentuk serta menghidupkan kembali Islam "tradisional". Nasr yakin Islam dengan karakter universal dan perenialnya mampu menjawab tantangan dan krisis dunia modern.[307]
2. Hasan Hanafi (1934), dengan gagasan "kiri Islam", tergambar peranannya sebagai pemikir revolusioner, sekaligus seorang reformis tradisi intelektual Islam klasik.

[307] Baca: M.Deden Ridwan, "Ulumul Qur'an", Jurnal Islam dan Kebudayaan, No.3, Vol.V, 1995, hal. 55

3. Muhammad Arkoun (1928), dengan anggotanya "dikontiuksionisme dan strukturalisme". Ia seorang pemikir Islam kontemporer dengan ide-ide Islamologi Barat yang pendekatannya tidak rasional dan Islamologi Klasik pun mempunyai kelemahan, yaitu tidak memiliki refleksi pemikiran dan metode lagi.[308]

Di Indonesia antara lain, yaitu:

1. Nurcholish Madjid, dengan pola pemikiran penggabungan antara dua faktor penting : Modernisme dan Tradisionalisme.
2. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dengan gagasan mengenai pribmnisasi Islam. Gagasan ini dilatarbelakangi oleh keinginan kuat Gus Dur untuik mempertemukan budaya (adat) dengan norma Islam (syari'ah).
3. Amin Rais (1944), dengan pendapatnya: Pembahanaan pemikiran Islam (modernisasi) menghentikan proses degenerasi di segala bidang. Untuk menghilangkan kesenjangan atau ideal Islam dan historical Islam.[309]

[308] Sudai Putra, opcit., hal. 8.
[309] Baca: Suplemen Ensilopedi Islam, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru, Van Hoeve,) 1996, Jilid. I dan II.

DAFTAR PUSTAKA

Abaza, Mona. *Indonesian Students in Cairo*. Paris: EHESS, 1994.

Abdullah, M. Amin (ed.), *Mencari Islam, Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

_____, StudiAgama, Normativitas atau Historiritas ?, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

_____, Abdullah, Amin. *Falsafat Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

_____, Islam Indonesia lebih Pluralistik dan Demokratis, " dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, (Tahun 1995).

_____, "Pengantar" dalam *Metodologi Studi Agama*, ed. Ahmad Norma Permata. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Abdullah, H. Mal An. "Tipe-tipe Penelitian Agama: Ke Arah Pembagian Kerja antara Unit dalam IAIN Raden Fatah, " *Intizar*, No. 12. (Tahun 1999).

Abdullah, Taufik. *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990. Cet. II.

Abu Zahu, Muhamad, *al-Hadits wa al-Muhadditsun*, Mesir: Mathba'ah Misra, t.th.

Abu Rayyah, Mahmud, *Adwa' 'ala al-Sunnah al-Muhammadiyah*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957.

Afandi, Agus. "Melihat Sisi Kelompok Keagamaan di Perguruan Tinggi Umum, " *Paramedia*, Vol. 1, No. 2, (Juli 2000).

Ahmad, "Pembaharuan Pemikiran Agama Islam, " Menara Intan, edisi I, tahun 1999.

Al-'Aridli, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. (ter).) Ahmad Akrom. Jakarta: Rajawali Press, 1992.

Al-Alwani, Thaha Jabir. *Ushul al-Fiqh al-Islami; Source Methodology in Irlamic Jurisprudence*. Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought, 1990.

Al-Aththar, Dawud. *Muja'ah al-Ulumal-Qur'an*. Penj. Afif Muhammad dan Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

Al-Dhahabi, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, juz I. ttp.: t.p, 1976.

Al-Fayumi, Ahmad bin Ahmad bin Ali al-Muqri. *al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Syarh al-Kabir li al-Raf'il*. Beirut Maktabah al-Ilmiyah, tth.

A1-Ghazali. *al-Mustasyfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Ali, A. Mukti. "Metodologi Ilmu Agama Islam, " dalam *Metodologi Penelitian Agama; Sebuab Pengantar*, ed. Taufik Abdullah & M. Rusli Karim, cet. I. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1989.

_____, "Sambutan Menteri Agama RI pada Pembukaan Latihan Penelitian Agama tanggal 1 November 1976, " seperti dikutip M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori* dan *Praktik*, cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

_____, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, Bandung: Mizan, 1991.

_____, 1974. *Univeresalitas Pembangunan*, Bandung. IKIP Bandung, 1974.

Ali, Mohammad Daud. "Fenomena Sempalan Keagamaan di PTU: Sebuah Tantangan bagi Pendidikan Agama Islam", dalam *Dinamika Pemikiran Islam di Perguruan Tinggi*; *Wacana tentang Pendidikan Agama Islam*, ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Al-Jurjani. *al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1988.

Al-Khatib, Muhamad Ajjaj, *Ushul al-Hadits `Ulumuh wa Musthalahuh*, Beirut; Dar al-Fikr, 1975.

Al-Khatib, Muhammad Ajjaj. *Ushul al-Hadits Ulumuh wa Mushthalahuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975.

Al-Maududi, Abu A'la. *Bagaimana Memahami al-Qur'an*. Surabaya: alIkhlas, 1981.

Al-Namr, Abdul Mu'in, *as-Sunnah wa at-Tasyri'* ; Kairo: Dar al-Kitab al-Misra, t.th.

Al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, Terj. Mudzakkir AS. Jakarta: Litera Antaranusa, 1992.

Al-Razi, Faruddin al-Razi. *al-Mashhul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998.

Al-Ridla, Rasyid, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Shabuni, Muhammad Ali. *al-Tibyan fi `Ulum al-Qur'an*. Beirut: Alam al-Kitab, t.th.

_____, '*Ulum al-Qur'an*. Terj. Saiful Islam Jamaluddin. Surabaya: al-Ikhlas, 1983.

Al-Shalih, Subhi. *Mabahit fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilmi, 1988.

Al-Shan'ani, *Subul al-Salam*, Vol. II Semarang: Toha Putera, t.th.

Al-Suyuthi. *Apa itu al-Qur'an,* terj. Ainur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: GIP, 1993.

_____, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an,* vol II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. *Irsyad al-Fukhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*. Jeddah: al-Haramain, t.th.

Al-Umari, Nadiyah Safari. *al- Ijtihad fi al-Islam*: *Ushuluh, Ahkamuh, Afqahuh*. Beirut: Muassasah Risalah, 1981.

al-Zarqani, Muhammad 'Abd. Azim. *Manahil al-'Iran fi 'Ulum al-Our'an*, Vol. II. up: t.th.

Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Wasith fi Ushul al-Fiqh al-Islami*. Dar al-Kutub, 1978.

_____, *al-Tafsiral-Munir I*. Damsyiq: Dar al-Fikr, 1991.

_____, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh,* terjemah Agus Effendi dan Bahrudin Fanani, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995.

Al-Zamakhsyari, Jarullah Muhamad bin Umar, *al-Kasysyaf,* Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th.

Amin, Bakri Shaykh. *al-Ta'bir al-Fanni fi al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shuruq, 1973.

_____, *Al -Ta'biral Fanni fi al-Qur'an*. Beirut Dar al-Shuruq, 1973.

Amstrong, Karen, *A History of God, The 4000 Year Quest of Judaism, Chirtianity and Islam*, New York: Alfred A. Knopf, 1993.

Ancok, Djamaluddin dan Fuad Anshori Suroso. *Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

Aqqad, Abbas Mahmud. *Allah*. Terj: M. Adib Bisri dan A. Rasyad. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Arnel, Iskandar. "Pesantren Ala McGill, " dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada,* ed. Yudian W Asmin.

Aziz, Amir Abd. *Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*. `Amman: Dar al-Furqan, 1983.

Azizy, A. Qodri "Penelitian Agama di Dunia Barat, " *Walisongo,* Edisi 13, (Tahun 1999).

Azra, Azyumardi. "Studi-studi Agama di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, " dalam *Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos, 1999.

_____, “The Making of Islamic Studies in Indonesia, ” makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000.

_____, “Fenomena Fundamentalisme dalam Islam; Survei Historis dan Doktrinal, ” *Ulumul Qur'an*, No.3, Vol, N, (Tahun 1993).

_____, “Kelompok “Sempalan” di Kalangan Mahasiswa PTU: Anatomi Sosio-Historis, ” dalam *Dinamika Pemikiran Islam*, ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri.

_____, *J aringan Intelektual Ulama Nusantara*. Badung. Mizan, 1994.

Badran, Badran Abu al-Ainain, *Bayan an-Nushush at-Tasyri'iyah*, Iskandariah: at-Thab'ah wa an-Nasyr wa Tauzi', 1982.

Bisri, Cik Hasan. “Pemetaan Unsur Penelitian: Upaya Pengembangan Ilmu Agam Islam, ” *Mimbar Studi*; No. 2, Tahun XYII, (Januari-April 1999).

Blinder, Leonard. *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.

Buklet *Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2000).

Connolly, Peter. “Psychological Approaches, ” dalam Peter Connolly; *Approaches to the Study of Religion*. London & New York: Casell, 1999.

Dawud, Abu. *Sunan Abi Datvud*, Vol. IV Kairo: Mat ba'at Musthafa Mahmud, 1353/1950.

Darmanto, et.al., “Spiritualisme Indonesia; Kritik dan Pengakuan di Awal Abad, ” *Balairung*, edisi 32/tahun XV (2000).

Darraz, Abdullah. *al-Naba' al-Adhim.* Mesir: Dar al-`Urubah, 1960.

Depag RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Qur'an, 1978.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1985.

Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Depag RI, *Pedoman Pelaksanaan Penelitian Perguruan Tinggi Agama Islam*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam Depag RI, 1998.

Dister Ofm, Nico Syukur, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Yoyakarta: Kanisius, 1992.

Effendy, Bahtiar. “Islam and Democracy; In Search of a Viable Synthesis, ” (Kumpulan Makalah Seminar Dialog Interrzasional.•

Islam dan Baratdalarrz Era Globalisasi,) akarta, 22-23 Maret 1995).

“Islam and Democracy; In Search of a Viable Syn

thesis, ” (Kumpulan Makalah Seminar *Dialog lnternasional*: *Islam dan Barat dalam Era Globalisasi*, Jakarta, 22-23 Maret 1990.

Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jilid I. Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1988.

Faiz, Maksun. “Mewaspadai Gejala Radikalisme Agama, ” Jawa Pos, (22 Januari 2001).

Fisher, Mary Pat. *An Encyclopaedia of the World’s Faith*; *Living Religions*, London & New York: I.B. Tauris Publishers, 1997.

Fukuyama, Frances. *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books, 1992.

Gazalba, Sidi. *Masyarakat Islam: Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

_____, *Ilmu, Filsafat dan Islam tentang Agamu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Ghazali, Adeng Muchtar, *Agama dan Keberagamaan, dalam Konteks Perbandingan Agma*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.

_____, *Ilmu Studi Agama*, Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe, 1960.

Glasse, Cryl. *The Concise Encyclopedia of Islam*. New York: HaperColiins Publishers, 1989.

Hakim, Abdul Hamid. *al-Bayan*. Jakarta: Sa'diyah Putra, 1983.

Hakim, Atang Abd. & Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*. Bandung. Remaja Rosda Karya, Cet. III, 2000.

Hamim, Thoha. “Problematika Hubungan antar Umat Beragama; Tinjauan tentang Hubungan Antagonistik Hindu-Muslim dan Implikasinya terhadap Rendahnya Mobilitas Minoritas Muslim di India”. dalam *Akademika*, vol. 05, No. 1. (September 1999).

_____, Dalam perkuliahan *Sejarah Perkembangan Modern dalam Islam*, Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2 Maret 2000, 08.00 WIB.

Hasil Keputusan Konggres Ulama Indonesia pada tangga1 29 Desember 1954 sampai dengan 2 Januari 1955 di Yogyakarta.

Hefner, Robert W "Islamizing Java ? Religion and Politics in Rural East Java." *The Journal of Asian Studies*, (August 1987).

Hidayat, Komaruddin dan M. Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

_____, "Agama Untuk Kemanusiaan, " *dalam Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog `Bebas" Konflik*, (ed.) Andito. Bandung. Pustaka Hidayah, 1998.

_____, "Pluralitas Agama dalam Masyarakat Madani, " dalam Problema *Komunikasi antar Umat Beragama*, ed. Mursyid Ali. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI, 2000.

_____, *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Islam Tinggi*, Hendro Prasetyo (ed.), Jakarta: Dirjen Bimbaga Islam Depag, RI, 2000.

Hilmy, Masdar. "Problem Metodologis dalam Kajian Islam; Membangun Paradigma Penelitian Kegamaan yang Komprehensif, " *Paramedia*, Vol. 1, No. 1, (April 2000).

Hourani, Albert. *A History of the Arab People*. New York: Warner Books, 1992.

Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, Kairo: Dar al-Bab al-Halabi, 1969.

Ismail, Faisal "Studi Islam di Barat, Fenomena Menarik, " dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, ed. Yudian W Asmin. Yogyakarta: Permika dan Titian Ilahi Press, 1997.

J J. Jansen. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E .J. Brill, 1980.

Jabali, Fu'ad. "Mengapa ke Barat?, " dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, ed. Yudian W Asmin.

Jainuri, Achmad. "Landasan Teologis Gerakan Pembaruan Islam, "*UlumulQur'an*, No. 3, Vol. VI, (Tahun 1995).

Jameelah, Maryam. *Islam and Modernisme*. Sant Nagar-Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1977.

Jazil, Saiful. "Pemikiran Modern tentang Pembaharuan Hukum Islam, "*Nizamia*, Vol. 1, No. 2, (1998).

Jeffery, Arthur. *Islam: Muhammad and His Religion*. New York: Library of Liberal Arts, 1958.

_____, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: oriental Institute, 1938.

_____, *The Qur'an as Scripture*. New York: Library of Liberal Arts 1952.

K. Ali. *A Study of Islamic History*. Delhi: Idarah- I Adabiyat- I Delli, 1980.

K. Nottingham, Elizabet. *Agama dan Maryarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*.Jakarta: CV. Rajawali, 1985. Cet. I.

Kahmad, Dadang. *Metode Penelitian Agama*: *Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung•. CV Pustaka Setia, 2000.

Kaptein, Nico. "The Transformation of the Academic Study of Religion: Examples from Netherlands and Indonesia, " makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia, Intellectualization and Social Transformation*, di Jakarta 23-24 November 2000.

Katjasungkana, Nursyahbani. "Kedudukan Wanita dalam Perspektif Islam, " dalam *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tek*tual *dan Kontekstual,* ed. Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman. Jakarta: INIS, 1993.

Keputusan Menteri Agama No. 383 Tahun 1997; "Kata Pengantar, "*Qualita Absana*, Vol 2, No. 2, (Oktober 2000).

Khalil, al-Sayyid Ahmad. *Dirasat fi al-Qur'an* Mesir: Dar al-Ma'arif, tth.

Khalaf, A. Wahab, '*Ilm Ushul al-Fiqh*, terjemah Nor Iskandar al Barsani, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Kleden, Ignas. "Epsitemologi Kekerasan di Indonesia, " *Kompas*, Edisi Khusus, (20 Desember 2000).

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago & Lon don: The University of Chicago Press, 1970.

Kurram, Ahmad Khursid Murrad et. al., *The Islamic Fundation,* terjemah A. Nasir Budiman dar. Mujibah Utami, Jakarta: Rajawali Press, 1981.

_____, *as-Sunnah Qabl at-Tadwin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991

Esposito, John. *Islam and Politics*. Syracuse New York: Syracuse University Press, 1991.

_____, *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, vol. 3. New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____, "Secular Bias and Islamic Revivalism, " *The Chronicle of Higher Education*, 26 Mei 1993.

L. Pals, Daniel. *Seven Theories of Religion*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1996.

Lapidus, Ira M. *A history of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity*; The Search for Islamic Authenticzty. Oxford: Westview Press, 1997.

M. Ridwan. "Penelitlan Agama dengan Teori Fungsional, " *Madaniya,* Nomor 3, volume III. Juli-Desember 1998.

Madjid, Nurcholis. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.

_____, *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1996.

_____, "Peranan Ummat dan Cendekiawan Muslim dalam Memasuki Era Industrialisasi, " (Orasi Ilmiah di Unisba Bandung, 1989, ha1.15), seperti dikutip oleh Dedy Djamaluddin Malik & Idi Subandy Ibrahim. *Zaman Baru Islam Indonesia*; *Pemikiran dan Aksi Politi*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

_____, The Universality of Islam, the Peculiarity of Languages and Cultures, and the Prospect of Islam of Southeast Asia, " (Makalah disampaikan pada kesempatan Pertemuan Bersama ke-4 Menteri-menteri Agama dan Wakaf OKI di Jakarta, 29 Oktober - 1 November 1997).

_____, Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1987.

Ma'luf, Abu Luwes, al-Munjid, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986. Malik, al-Imam. *al-Muwatta*., cet. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

Martin, Richard. et. al., "Harun Nasution and Modern Mu'tazilism." dalam Richard Martin (ed.), *Defenders of Reason in Islam*. Oxford: Oneworld, 1997.

Mas'ud, Abdurrahman. "Kajian dan Penelitian Agama di Dunia Timur, " *Walisongo*, Edisi 13, (Tahun 1999).

Mas'ud, Masdar F. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*; *Dialog Fiqh Pemberdayaa*. Bandung: Mizan, 1997.

Mastuhu & Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam.* Bandung: Nuansa dan Pusjarlit, 1998.

Mu'in, M. Thohir Abdul. *Ilmu Kalam*. Jakarta: Wijaya, 1986.

Muchtarom, Zaini. et.al. *Sejarahpendidikan Islam*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1986.

Mudzhar, Atho. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

_____, "In the Making of Islamic Studies in Indonesia (In Search for a *Qiblah*), " makalah disampaikan dalam seminar internasional *Islam in Indonesia: Intellectualisation and Social Transformation,* di Jakarta 23-24 November 2000.

Muhaimin. *Problematika Agama dalam Kehidupan Manusia*. Jakarta: Kalam Mulia, 1989.

Muhaimin, Tadjab dan Abdul Mujib, *Dimensi-dimensi Studi Islam,* Surabaya: Karya Abditama, 1994.

Muider, Neil. *Kepribadian Jawa*. Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1980.

Munawar-Racman, Budhy, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Srigunting, 2004.

_____, *Kontekstualisasi Doktrin Idam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Musa, Muhammad Yusuf. *al-Insan wa Hajah Insaniyah Ilahy*. Terj: A. Malik Madany dan Hakim. Jakarta: Rajawali, 1988.

Muzani, Saiful. "Pembangunan dan Kebangkitan Islam Asia Tenggara, " dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* ed. Saiful Muzani. Jakarta: LP3ES, 1993.

_____, Ed. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1995.

N. Bellah, Robert. "Preface, " dalam *Beyond Belief*. New York: Harper & Row Puiblishers, 1970.

Nasir, M. Ridwan. *Penelitian Tafsir*. Makalah disampaikan pada Pelatihan Metodologi Penelitian Tingkat Dasar Tenaga Edukatif IAIN Sunan Ampel 1 September - 27 November 1998).

Nasr, Seyyed Ho ssein, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, terjemah Hasti Tarekat, Bandung. Mizan, 1994.

Nasution, Harun. *Islam ditinjau dari Berbagai A*speknya II. Jakarta: UI Press, 1979.

_____, *Islam Ditinjau dari Berbagai A*speknya. Jilid I. Jakarta: UI Press, 1979.

_____, *Pembaharuan dalam Islam*; *Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

_____, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet V, 2000.

Ofm, Nico Syukur Dister. *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Pals, Daniel L, *Seven Theories of Religion*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

Permata, Ahmad Norma et. al. (ed.), *Metodologi Studi Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Rabi', Ibrahim M. Abu. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: State University of New York, 1996.

Rahardjo, M. Dawam. "Islam dan Pembangunan, Agenda Penelitian Sosial di Indonesia, " dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, ed. Saiful Muzani. Jakarta: LP3ES, 1993.

Rahman, Fazlur. "Revival and Reform in Islam, " dalam eds. PM. Holt, et.al., *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

_____, *Islam dan Modernitas; tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1985.

_____, *Islam*, cet. II. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

_____, *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

_____, *Islam*, terjemah Senoaji Saleh, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Rais, Amien. *Cakrawala Islam*. Bandung: Mizan, 1991.

Razak, Nasaruddin. *Dinul Islam*. Bandung: al-Ma'arif, 1982.

Reid, Anthony. "Introduction, " dalam Anthony Reid (ed.), *The Making of an Islamic Political Discourse in South east Asia*. Centre of Southeast Asian Studies: Monash University, 1993.

Riclefs, Merle C. "Six Centuries of Islamization in Java, " dalam Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meir, 1979.

Ritzer, George. Sociology; *A Multiple Paradigm Science*. Boston: Allyn and Bacon, Inc., 1980.

Robertson, Roland. ed. *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Terj: Achmad Fedyani Saifuddin dari judul aslinya: Sociology of Religion. Jakarta: Rajawali, 1988.

S. Noer, Rosita. "Kerusuhan Sosial: Masalah SARA, Hubungan, Struktur dan jarak Sosial, " dalam *Konflik Sosial*, ed. Mursyid Ali.

Saimima, Iqbal Abdurrauf. *Polemik Keaktuaulisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Schimmel, Annemarie. *Islam; An Introduction*. Albany: State Universiry of New York, 1992.

Schoun, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. New York: Harper & Row, 1975.

_____, *Islam dan Filsafat Perennial*, terjemah Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1993.

Shiddieq, Machfudz. *Sekitar jtihad dan Taqlid* Surabaya: PBNU, 1959.

Shiddiqi, Nourouzzaman. "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman, " dalam *Metodologi Penelitian*, ed. Taufik Abdullah & M. Rush Karim.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, cet. I. Bandung, Mizan, 1992.

Smith, Wilfred Cantwelt, 1964. *The Meaning andEnd ofReligion*, New York: The New American Library of the World Literature. Suparlan, Parsudi

Suparlan, (ed.). *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah Masalah Agama*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Balitbang Agama) 1982.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993.

Syadzali, Munawir. "Reaktualisasi Ajaran Islam, " dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (ed.) Iqbal Abdulrauf Saimima. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Syamsuddin, M. Din. "Mengapa Pembaruan Islam?, " *Ulumul Qur'an*, No. l, Vol. IV, Tahun 1993.

Tebba, Sudirman. "Orientasi Mahasiswa dan Kajian Islam IAIN, " dalam *Islam Orde Baru*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

Thoha Hamim, "Islam dan Hubungan antar Umat Beragama; Tinjauan tentang Pendekatan Kultural dan Tekstual dalam Perspektif Tragedi Maluku, " *Akademika*, Vol. 06, No. 2, (Maret 2000).

Thoyib, Ruswan. “Development of Muslim Educational System in the Classical Period (600-1000 A.D.): An Overview, ” dalam *The Dynamics of Islamic Civilization*, ed. Salahuddin Kafrawi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Forum Komunikasi Alumni Program pembibitan Calon Dosen LAIN se-Indonesia, 1998).

Tibi, Bassam. *Islam and the Cultarral Accommodation of Social Change*, terj. Clare Krojzl Boulder-San Fransisco & Oxford: Westview Press, 1991.

Tim Penyusun. *Teks Book Dirasah Islamiyah*. Surabaya: Aneka Bahagia, 1995.

Thoha, Anis Malik, *Tren PluralismeAgama, Tinjauan Kritis*, Jakarta: Perspektif, 2005.

Tomagola, Tamrin Amal. “Tragedi Maluku Utara, “ dalam *Konflik Social, Demokrasi dan Rekonsiliasi menurut Perspektif Agama-agama*, ed. Mursyid Ali. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI, 2000.

Tulaeka, Hamzah ZN. *Diktat Dirasah Islamiyah I*. Biro Penerbitan Ilmiah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1996.

Ushama, Thameem. *Methodologies of the Qur'anic Exegesis*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995.

_____ “Islamic. Renewal and the Failure of the West, ” dalam eds. Richard T Anton & Mary Elaine Hegland, *Religious Resurgence; Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judais*. Syracuse New York: Syracuse University Press, 1987.

_____ “Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah, ” dalam ed. John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1983.

_____, *Islam; Continuity and Change in the Modern World*. Colorado & England: Westview Press, Inc., 1982.

W Eister, Allan. “Introduction, ” dalam *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, ed..Allan W Eister. New York: John Wiley & Sons, 1974.

Wahid, Abdurrahman. “Pribumisasi Islam, ” dalam ed. M. Dawam Rahardjo. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.

_____, *Menggerakkan Tradisi*. Yogyakarta: LkiS, 2001.

Watt, Montgomary. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).

Wawancara dengan Virginia Matheson Hooker, program convenor studi pascasarjana ANU, pada tanggal 5 Agustus 2002, jam 12.00-12.30 pm.

Wawancara Komaruddin Hidavat dengan TVRI dalam acara *Talkshow* "Wacana, " TVRI, 15 Juni 2000, jam 22.30-22.45 WIB. Wignyooebroto, Soetandyo. Perkuliahan SosiologiAgama, Konsentrasi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 20 Maret 2000, 09.00 WIB).

Wirosardjono, Sucipto, *Agama dan Pluralitas Bangsa*, Jakarta: P3M, 1991.

WJS. Purwadarminta. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1976.

Woodward, Mark R. Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

Y. Mukawi, Tanwir. "Fenomena Sempalan di PTU: Sebuah Tantangan bagi Pendidikan Agama Islam, " dalam *Dinamika Pemikiran Islam,* ed. Fuaduddin & Cik Hasan Bisri.

Yustion dkk., (Dewan Redaksi) *Islam dan Kebudayaan Indonesia*: *Dulu, Kini, dare Esok,* Jakarta: Yayasan Festival Istigla1, 1993.

Yusuf, M. Yunan. dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Budhy Munawar-Rahman (Ed.). Jakarta: Paramadina, 1995.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Zain, Sutan Muh. *Kamus Modern Bahasa Indonesia*. Tp., Tt.

Zaini, Shahminan dan ananta Kusuma seta. *Bukti-Bukti Kebenaran al-Qur'an sebagai Wahyu Allah.* Jakarta: Kalam Mulia, 1986.

Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam Menurut Islam,* Sains dan al-Qur'an, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Zayd, Nasr Hamid Abu. Imam Syafi'i Moderatisme, Eklektisme dan Arabisme, (terj.) Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: LKIS, 1997.

Zuhdi, Masyfuk. Pengantar Ulumul Qur'an. Surabaya: Bina I1mu, 1982. Zulkifli. "Metodologi Penelitian Agama Islam: Perspektif Ilmu-ilmu Sosial, " Inti.Zar, No. 12, (Tahun 1999.

BIODATA PENULIS

H. Mohammad Zaini, lahir di Kecamatan Blega, Kabupaten Bangkalan tanggal 24 Nopember 1961, Anak Pertama dari 3 Bersaudara pasangan H. Abdul Jabbar dan Hj. Siti Zaenab. Pendidikan dasar ditempuh di SDN Teladan di Kec. Kamal, Bangkalan tamat tahun 1974 kemudian pendidikan menengah pertama dilanjutkan di SMEPN Kabupaten Pamekasan tamat tahun 1977 dan melanjutkan ke SMEAN Pembina di Surabaya tamat pada tahun 1981.Berikutnya menempuh pendidikan Sarjana Muda Akademi Bank di Akademi Bank dan Menejemen (ABM) Widya Gama Malang dan memperoleh gelar BSc, pada tahun 1984, kemudian melanjutkan ke jenjang S1 Ekonomi Jurusan Menajemen Keuangan Universitas Widya Gama (UWIGA) Malang dan memperoleh gelar Sarjana lengkap pada tahun 1986, Mengawali kariernya sebagai PNS Pada Kantor Wilayah Kementerian Agama Propinsi Jawa Timur sebagai Staf di Sub.Bagian Perencanaan terhintung mulai tahun 1989 hingga tahun 1995, kemudian pindah tugas di Sub.Bagian Umum hingga tahun 2000, pada awal tahun 2001 dipercaya sebagai Kepala Seksi Dokumentasi dan Statistik Pada Bidang Urusan Agama Islam (URAIS) hingga tahun 2003 selanjutnya pada pertengahan tahun 2003 dipindah tugaskan ke bidang pendidikan sebagai Kepala Seksi Ketatalaksanaan dan Kelembagaan Bidang Madrasah dan pendidikan agama pada sekolah (MAPENDA) pada tahun 2008 dipindah tugaskan kembali sebagai Kepala Seksi Pemberdayaan Masjid, pada bidang Pendidikan Agama pada Masyarakat dan Kemasjidan (PENAMAS) dan terakhir sejak awal Januari tahun 2011 , dipindah tugaskan kembali sebagai Kepala Seksi Peberdayaan Zakat dan Wakaf pada Bidang Penyelenggaraan Haji ,Zakat dan Wakaf (GARAHAZAWA).

Disela sela kesibukannya sebagai PNS Ia masih menyempatkan diri untuk terus belajar menambah pengetahuan dan kemampuan dengan mengikuti program Akta IV pada Universitas Terbuka (UT) lulus dan memperoleh Akta IV pada tahun 1996, mengikuti program MBA pada Institut Manajemen Bisnis Indosesia Surabaya lulus tahun 1998, selanjutnya melanjutkan pendidikan kejenjang Strata 2 pada Fak Pasca Sarjana Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) dengan program Study Magister Manajemen, Lulus pada tahun 2000, memperoleh gelar Sarjana Pendididan Islam Dari STAI YPBWI Surabaya tahun 2010, dan pada tahun 2012 Lulus S3 (Program Doktor) Manajemen Pendidikan Pada Universitas Negeri Malang (UM), Pada Tahun 2013 diberi tugas dan tanggung jawab sebagai Kepala Kantor Departemen Agama Kota Kediri Hingga akhir tahun 2016 kemudian dimutasi sebagai Kepala Kantor Kementerian Agama Kota Malang, terhitung tanggal 1 Juni 2019 beralih fungsi sebagai Dosen di IAIN Jember, sebelumnya disamping sebagai PNS juga aktif menagajar di beberapa Perguruan tinggi Islam di Surabaya serta aktif dibeberapa Organisasi baik Ormas Islam, Profesi maupun Organisasi Semi pemerintah, dan dalam berumah tangga ia menikah dengan seorang Istri bernama Hj. Lilik Artinah dan telah dikaruniai 3 (tiga) orang anak 1). Krisna Cahya Romanda 2). Widya Ayu Dwi Sartika dan 3). Reza Salahuddin Al-Ayubi dan sdh dikarunia 2 (dua) orang Cucu.

Karya ilmiah yang telah terpublikasi: *Manajemen Pendidikan Ahklak: Studi Pemikiran Tokoh,* (Bildung, Yogyakarta, ISBN 978-623-7148-47-0, 2019), *Penguatan Manajemen Kurikulum Terintegrasi Pada Madrasah di Lingkungan Pesantren*

(INAIFAS Press, Jurnal Falasifa Vol. 11 Nomor 1 Maret 2020), *Urgensi Manajemen Pendidikan Dalam Meningkatkan Proses Belajar Mengajar* (Pusaka, Jurnal Institut, ISSN: 2442-3807, Vol.5 Nomor.1 Maret 2020), Penelitian *Peningkatan Mutu Layanan Pendidikan Kesetaraan Pada Pondok Pesantren Salafiyah Melalui Peningkatan Kompetensi Guru Kota Malang* (LP2M IAIN Jember, 2020). Buku *Integrasi Etika Dan Moral Spirit dan Kedudukannya dalam Pendidikan Islam,* (Bildung, Yogyakarta ISBN: 978-623-7148-87-6, 2020). *Buku Manajemen Kurikulum Terintegrasi: kajian dipesantren dan Madrasah* (Penerbit Pustaka Ilmu, Yogyakarta, ISBN: 978-623-7066-74-3, 2020). *Reinforcement Kompetensi Guru Dalam Meningkatkan Kualitas Pembelajaran* (Jurnal Falasifa Vol.11. No.2 September 2020, ISSN.2085-3815 E-ISSN.2527-8711, INAIFAS Press).

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Haji Achmad Siddiq

JEMBER – INDONESIA

PENGANTAR STUDI ISLAM